U d'/of OTTAWA
39003000824408

DE L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE.

—

TOME I.

IMPRIMERIE DE GUIRAUDET,
RUE SAINT-HONORÉ, N. 315.

DE L'USAGE ET DE L'ABUS

DE

L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE

DURANT LE XVIIIe SIÈCLE.

PAR J.-E.-M. PORTALIS,

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE.

PRÉCÉDÉ

D'UN ESSAI SUR L'ORIGINE, L'HISTOIRE
ET LES PROGRÈS
DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE ET DE LA PHILOSOPHIE.

PAR M. LE COMTE PORTALIS,

PAIR DE FRANCE, ANCIEN MINISTRE, PREMIER PRÉSIDENT DE LA COUR DE CASSATION.

TROISIÈME ÉDITION,

Revue et augmentée d'un avertissement inédit.

TOME PREMIER.

PARIS,

MOUTARDIER, LIBRAIRE-EDITEUR,

RUE DU PONT-DE-LODI, N. 8.

1834.

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

B
802
.P6
1834
v. 1

A

FRÉDÉRIC, COMTE DE REVENTLAU,

ET

JULIE-FRÉDÉRIQUE, COMTESSE DE REVENTLAU,

NÉE COMTESSE DE SCHIMMELMANN,

SON ÉPOUSE.

PROSCRIT ET FORCÉ DE FUIR SA PATRIE,

L'AUTEUR

TROUVA CHEZ EUX UN ASYLE HONORABLE ET SUR

LORSQU'IL N'Y EN AVAIT PLUS EN EUROPE POUR LE MALHEUR ET L'INNOCENCE.

CET OUVRAGE,

FRUIT DE LA TRANQUILLITÉ ET DU LOISIR

QU'IL DUT A L'HOSPITALITÉ LA PLUS NOBLE ET LA PLUS GÉNÉREUSE,

FUT COMPOSÉ SOUS LEUR INSPIRATION :

IL LEUR EN DEVAIT L'HOMMAGE.

UN AUTRE LUI-MÊME

ACQUITTE LE VOEU DE SA RECONNAISSANCE.

J. M. C. P.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/delusageetdelabu01port

AVERTISSEMENT

DE L'AUTEUR.

Le titre de cet ouvrage indique mon but. La distribution des chapitres annonce mon plan. Je me suis proposé de présenter une sorte d'histoire raisonnée de l'entendement humain depuis la renaissance des lettres en Europe.

Je n'établirai aucun système particulier de philosophie ; je n'ai à parler que de l'esprit philosophique qui compare et juge tous les systèmes.

Si on me reproche de répéter quelquefois ce qui a été dit, je répondrai que mon chagrin serait d'avoir oublié quelque chose de ce qui a été bien pensé et bien dit. Je ne demande l'indulgence que pour mes omissions : car mon objet est d'offrir le tableau de toutes les bonnes idées, de toutes les bonnes méthodes, des progrès en tout genre, qui distinguent et honorent notre siècle.

En rendant compte de nos succès, je ne dissimulerai pas nos écarts : ils ont, sous certains rapports, leur principe dans nos succès mêmes.

Je peindrai les circonstances dans lesquelles nous vivons : elles ne ressemblent à aucune autre époque de l'histoire.

Mes malheurs n'ont point changé mes principes. Je ne prêcherai donc pas le retour aux abus, mais j'avertirai des excès qui pourraient les ramener, ou avoir des suites plus funestes que ces abus même.

J'examinerai les opinions sans offenser les personnes. La haine, les passions irascibles, sont le supplice de ceux qui font le mal; les affections douces et généreuses sont à la fois le partage et la récompense de ceux qui le souffrent.

Je n'ai point la prétention d'instruire mes contemporains, je n'ai que le désir de les servir. Si je ne puis réussir à leur être utile, peut-être me sauront-ils quelque gré de l'avoir voulu.

—

TABLE

ANALYTIQUE

DES CHAPITRES.

TOME Ier.

INTRODUCTION.

Essai sur l'origine, l'histoire et les progrès de la littérature française et de la philosophie, par l'éditeur. Page 29

Origine des langues, 29. — Invention de l'écriture, 29. — Origine des belles-lettres, 30. — Invention de l'imprimerie, 31. — Plan et division de cet essai, 31. — Site de la France, et sa langue, 34. — Romains et Francs, 35. — Charlemagne, Français, 37. — Arabes, 40. — Institution de la chevalerie, 42. — Langue de *oïl* et langue de *oc*, 44. — Langue romance, ou français proprement dit, 44. — Enfance de notre poésie, 47. — Commencement de notre prose, 48. — Influence des jurisconsultes, 49. — Influence des histoires, 50. — Influence des femmes, 52. — Caractère propre de la langue française, 53. — Influence des grands événements du quinzième siècle, 54. — Louis XIV, 65. — Etat de la religion au dix-septième siècle, 67. — Etat de la littérature au dix-septième siècle, 69. — Esprit général du dix-septième siècle, 71. — Etat de la langue française au dix-septième siècle, 73. — Caractère propre des grands écri-

vains de ce siècle, 74. — Etat des beaux-arts au dix-septième siècle, 79. — Vue générale du dix-septième siècle, 80. — Origine et histoire de la philosophie, 82. — Premier âge de la philosophie, 83. — Influence du christianisme sur la philosophie, 84. — Influence de la révolution du quinzième siècle sur la philosophie, 85. — Origine de l'esprit philosophique proprement dit, 87. — Histoire de l'esprit philosophique chez les Grecs, 88. — Chez les Romains, 91. — Depuis le christianisme, 92. — Chez les ecclectiques, 93. — Chez les nouveaux platoniciens, 95. — Chez les Pères de l'Eglise, 95. — Chez les hérétiques, 97. — Chez les scolastiques, 98. — Depuis la réforme, 100. — Cartésianisme, 101. — Origine et histoire de l'esprit philosophique chez les Anglais, 103. — A Genève, 105. — Etat des esprits en France, 105. — Origine et progrès de l'esprit d'incrédulité, 106.

CHAPITRE PREMIER.

De l'esprit philosophique en général. Sa définition et ses caractères. Page 113

Philosophie pratique, philosophie spéculative, 114. — *L'esprit philosophique* est le caractère distinctif de notre âge, sa définition, 114. — Il diffère de la philosophie, 114.

CHAPITRE II.

Comment l'esprit philosophique s'est-il formé parmi nous? Page 116

L'art d'appliquer le raisonnement aux divers objets de nos spéculations et de nos recherches est un art nouveau, 116. — De l'érudition et de la véritable science, 116. — Après la destruction de l'empire grec, il y eut beaucoup d'érudition et peu de science, 117. — Petit nombre des universités avant le quinzième siècle, 117. — Les Grecs fugitifs font refluer dans nos climats le peu de connaissances qui restaient aux hommes, 118. — La langue grecque ouvre les dépôts précieux de l'antiquité, 118. — Les Médicis, Nicolas V et François Ier, font naître et protégent les sciences, les lettres et les beaux-arts, 118. — Les sa-

vants et les philosophes doivent-ils avoir une langue universelle? 119. — Les Grecs, grands controversistes, 120. — Docteurs scolastiques, 120.—Aristote domine dans les écoles chrétiennes, 120. — La physique et l'astronomie combattues par l'Ecriture-Sainte, 121. — De l'inquisition, 121. — Véritable objet de la religion, 121. — Bacon, précurseur de la philosophie, 122. — Descartes, Gassendi; examen de leur système, 122 *et suiv.* — Newton, 125. — Bayle fixe les règles de la critique; Locke donne la génération de nos idées; Leibnitz recule les bornes de nos connaissances, 125.

CHAPITRE III.

Des causes générales qui ont favorisé le développement et les progrès de l'esprit philosophique. Page 127

Les siècles influent beaucoup sur les succès des écrivains, 127. *et suiv.* — Nécessité d'une disposition générale dans les esprits, pour faire naître le goût des arts et des sciences, 129. — Causes nombreuses et éloignées qui ont préparé le siècle de la philosophie, 129. — L'imprimerie multiplie les connaissances, 130.— Les discussions religieuses contribuent aux progrès de l'esprit humain, 131. — Les révolutions de l'Angleterre et de la Hollande ont fait naître la science des gouvernements, 132.

CHAPITRE IV.

Des grands changements opérés par l'esprit philosophique dans l'art de raisonner et de s'instruire. Page 133

Les bonnes méthodes sont le résultat d'un grand travail, 133. —Des idées, de leur origine; idées *générales :* idées *particulières*, 134. — Des abstractions, 134. — Idées *simples*, idées *élémentaires*, 135. — De l'observation et de l'analyse, 136. — De l'ancienne logique, 136. — Nécessité de confronter sans cesse nos idées avec les faits, 137. — De l'évidence, de la certitude, de la présomption, de la preuve, 138 *et suiv.* — Des conjectures, 141 *et suiv.* — Du bon sens, 143 *et suiv.*

CHAPITRE V.

Etat de la physique générale avant le développement de l'esprit philosophique, et tableau de nos progrès dans toutes les sciences naturelles et expérimentales depuis ce développement. Page 147.

La physique et la métaphysique rentrent dans le patrimoine des philosophes, 147. — Il n'y a qu'une science, celle de la nature, 148. — L'esprit humain, borné en soi, veut tout découvrir, 149. — Des causes finales, 149. — Erreurs, en physique, de Descartes et autres philosophes modernes, 150 *et suiv.* — Hommage universel rendu aux principes de Newton, 152. — Les prodiges opérés par l'art de l'observation sont dus à ce philosophe, 152. — L'art d'observer peut seul conduire aux découvertes, 153. — Absurde prétention de tout définir, 155. — Imperfection des définitions en général, 155. — Des définitions en physique, 156. — Des causes secondes, 156. — Progrès dans l'art physique dus aux sociétés savantes, 157. — Astronomes, géomètres, botanistes, naturalistes, minéralogistes, les plus célèbres dans l'Europe moderne, 157. — Dépôts et collections des productions des divers pays, 158. — Perfectionnement de l'éducation des animaux, 159. — Chimie nouvelle, 160. — Changements importants dans la médecine; recherches de Sanctorius, Hervey, etc., 159. — Médecins distingués par leurs écrits, 159 *et suiv.* — Sciences, 161. — Science anatomique perfectionnée, 161. — De la chirurgie, 162. — De la mécanique, 162. — Art des fortifications, de la mécanique, 163. — De l'art vétérinaire, de la pharmacie, 165. — Ouvrages sur l'agriculture, 165. — De l'électricité, des aérostats, 167. — Eviter le doute absolu et la confiance aveugle, 168. — Nécessité de classer les objets pour soulager la mémoire, 169. — Ne rien généraliser avant de savoir apprécier les détails et l'ensemble de toutes choses, 170. — Des faits liés entre eux, et des faits isolés, 171. — La liaison de nos idées doit être celle des faits, 171.

CHAPITRE VI.

Des rapports de l'esprit philosophique avec les sciences

exactes, et de ses effets dans la métaphysique. P. 173

L'esprit philosophie doit beaucoup aux sciences exactes, 173. —Celles-ci doivent aussi beaucoup à l'esprit philosophique, 174. —De la métaphysique, 174. — Comment était-elle cultivée? 174. — De l'observation et de l'expérience appliquées à la métaphysique, 175. — Ce qui rend la métaphysique obscure, 176. — Hypothèses de Descartes et de Leibnitz, 177. — De l'union de l'âme et du corps, 178. — Opérations de l'intelligence humaine, 179. — De la comparaison des idées, 179. — De la vérité et de l'erreur, 180. — De nos sensations, 181. — Nos idées s'accroissent avec nos sensations, 181.

CHAPITRE VII.

Examen du système de philosophie critique publié par Emmanuel Kant, professeur de l'université de Kœnigsberg. Page 183

Quelques Allemands ont prétendu qu'il n'y avait point eu de métaphysique avant eux, 183. — Kant, 183. — Ce qu'il appelle *conceptions pures* et idées *à priori*, 184. — Leur examen, 184. — Ce qui constitue, selon Kant, l'intelligence humaine; réfutation de son système, 186 *et suiv.* — Tout y est faux, parce que tout y est absolu, 200.

CHAPITRE VIII.

Observations sur les conséquences qu'Emmanuel Kant déduit lui-même de son système, et qu'il veut transformer en règles de logique et en principes fondamentaux de la connaissance humaine. Page 204

Danger des conséquences tirées par Kant de son propre système, 204. — Que faut-il entendre par *principes*, par *idées fondamentales?* 204. — Le philosophe allemand a tort d'aller des idées générales aux objets particuliers, 206. — Nouvelle réfuta-

tion des idées *à priori*, 206. — La synthèse est le procédé favori de la logique transcendante de Kant, 107. — Nécessité de l'analyse, 209. — Vice du raisonnement de Kant sur l'analyse et la synthèse, 210 *et suiv.* — La logique n'est pas plus une science *à priori*, que toutes les autres sciences, 212. — Les faits sont les véritables matériaux de nos connaissances, 213. – Le système de Kant renverse les fondements de la certitude humaine, 214 *et suiv.*

CHAPITRE IX.

De l'abus qu'on a fait en métaphysique de nos découvertes et de nos progrès dans les sciences naturelles, et du matérialisme considéré comme le premier effet de cet abus. Page 229

Les philosophes modernes veulent tout rapporter au mécanisme de l'univers, 229. — Nos progrès dans l'art physique nous ont guéri de beaucoup d'erreurs, 230. — A force d'étudier la matière, nous avons fini par ne reconnaître qu'elle, 230. — Du matérialisme, 230. — De Spinosa et de son système, 231. — De Bonnet et de ses ouvrages, 232. — La Métrie, Helvétius, Diderot, etc., etc., 231 *et suiv.* — Réfutation du matérialisme, 233 *et suiv.* — Existence, dans l'homme, d'un principe un et indivisible, qu'on ne peut confondre avec le corps, 240. — De l'âme des bêtes, 241. — Union de l'âme et du corps, 242. — Enorme distance entre le raisonnement et la sensation, 241. — De la volonté et de la liberté, 243 *et suiv.* — De l'être et de l'ordre moral, 245. — Puissance morale de l'homme, 246.

CHAPITRE X.

De l'athéisme. Page 248

Les faux raisonnements des matérialistes conduisent à l'athéisme, 248. — Réfutation de leurs erreurs, 249 *et suiv.* — De l'intelligence suprême, 253. — La nature manifeste Dieu, et Dieu explique la nature, 254.

CHAPITRE XI.

De l'immortalité de l'âme et d'une vie à venir. Page 255

Le dogme de l'immortalité de l'âme sort du dogme de l'existence de Dieu, 255.—Vie morale et intellectuelle de l'homme, 256. — Réfutation des objections contre l'immortalité de l'âme, 256. — Du monde physique et du monde moral, 257. — De la conscience, 259.—Le sceau de l'immortalité gravé dans notre âme avec celui de la perfectibilité, 260. — Nier l'immortalité de l'âme, c'est détruire tous nos rapports avec Dieu, 261. — Il est inutile de réfuter ceux qui prétendent que Dieu est trop grand pour s'occuper de nous, 261.— Objection tirée des désordres qui règnent dans le monde, 261.

CHAPITRE XII.

Que faut-il penser de l'opinion des auteurs qui nient la possibilité d'administrer des preuves philosophiques de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme? P. 264

Les vérités de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, sont des vérités philosophiques constatées par des preuves proprement dites, 265. — De quelle manière Descartes a prouvé l'existence de Dieu, 266.—Fénelon l'a prouvée par des preuves sensibles et abstraites, 266. — Soumettre le raisonnement à l'expérience, ce n'est pas renoncer à raisonner, 266. — Dieu prouvé et annoncé par l'univers, 267.

CHAPITRE XIII.

De quelques systèmes particuliers qui, sans avoir le danger du matérialisme, ont comme lui leur source dans une fausse application des sciences expérimentales à la métaphysique. Page 269

Les forces morales et les talents ont été soumis au calcul, 269.

— Conjectures de Lavater sur la physionomie, 270.—Examen de son système, 270.

CHAPITRE XIV.

L'esprit philosophique est-il étranger aux belles-lettres et aux arts? Page 272

Les lettres et les beaux-arts précèdent généralement les sciences et la philosophie, 272. — Les premiers efforts d'une philosophie naissante préparent le beau siècle de Louis XIV, 273.— La philosophie est toujours plus ou moins contemporaine des beaux-arts et des belles-lettres, 273. — L'esprit de justesse et d'observation avait déjà fait bien des progrès lorsque Racine, Molière et Boileau brillèrent en France, 275. — Les lettres et les beaux-arts ne fleuriront jamais chez une nation qui n'a point de philosophie, 275. — L'art de penser et celui de parler ne peuvent être séparés dans l'éloquence, 276.—Les changements dans les langues, dans les idées, dans les mœurs, n'ont eu lieu que lorsqu'on a commencé à observer et à raisonner, 277.—De l'esprit de société, 277.—Les progrès du bon goût suivent ceux de la raison, 278. — Reproches proposés contre l'esprit philosophique, 278. — Examen et réfutation de ces objections, 279 *et suiv.* — Il faut cultiver les lettres et les beaux-arts dans l'intérêt de la vertu et de la vérité, 281.

CHAPITRE XV.

Comment nous sommes-nous élevés à la source du beau essentiel, et comment avons-nous appris à le distinguer du simple beau d'habitude ou d'opinion? P. 282

Avec quelle réserve il faut remonter aux sources du beau, 282. — Du beau réel, 283. — Où est le beau? quels sont ses caractères? en quoi consiste-t-il? réponse à ces questions, 283 *et suiv.* — De la belle nature, 284. — Du goût, 285. — Du sentiment, 286. — Le beau n'est pas plus arbitraire que le vrai, 287.—De

l'imitation de la belle nature, 287. — D'où dérivent les principes du goût, 287. — Les beaux-arts parlent aux sens ou à l'imagination, 288 *et suiv.* — De la vérité dans l'imitation, 290. — Les littérateurs et les artistes doivent être instruits, 290. — De la sensibilité mal dirigée, 292. — Du beau fondamental, 293.— Du beau universel, 293. — Le *bon* n'est que *le beau mis en action*, 294. — Le goût dépend du climat, des mœurs, de la religion, etc., 294. — Règles du bon goût dans les divers genres d'ouvrages, 295 *et suiv.* — Influence de la philosophie sur les heureux changements dans la musique, 298. — Causes de la lenteur de nos progrès dans cet art, 299 *et suiv.* — Du beau d'habitude ou de convention, 300. — Goût particulier des femmes pour tout ce qui flatte l'esprit et remue le cœur, 302. — Causes qui influent sur le goût des particuliers, 303. — Goût général, 304.

CHAPITRE XVI.

Théorie des beaux-arts. Page 305

Abus de la philosophie dans l'analyse du sentiment, 305. — Winkelmann, Lessing, l'abbé Dubos, etc., 305. — Dans les arts comme dans les sciences, les principes doivent être appuyés sur les faits, 306. — De l'ordre dans les beaux-arts, 308 *et suiv.* — Représentation des beautés physiques, 309. — Beauté des personnes, 310.—Les objets moraux ne sont pas étrangers à la peinture et la sculpture, 311.—Parallèle entre le poète et le peintre, 312. — De l'architecture, 313 *et suiv.* — Pouvoir des sons sur notre âme, 315. — La musique a besoin des autres arts, 316. — La parole est sa compagne naturelle, 317.

CHAPITRE XVII.

Opinions erronées de quelques philosophes sur la manière dont on doit imiter la nature dans les beaux-arts. P. 318

Jusqu'où l'imitation doit s'étendre, 318. — Des arts représentatifs, 318.— L'office de l'art est de nous plaire, et non de nous

tromper, 319. — Différence entre le peintre et le sculpteur, 319 *et suiv.* — De la poésie employée dans la tragédie, 322. — Des *à parte* et des monologues, 323. — Déclamations philosophiques contre l'opéra; faut-il imiter dans nos drames et dans nos tragédies même le désordre dégoûtant qui règne dans les affaires de la société ? 324. — De l'unité de temps, de lieu ou d'action, 326. — Du drame, 329. — Examen de ce genre de composition, 330 *et suiv.* — La peinture isolée d'une chose horrible, laide ou difforme, peut avoir le but utile de l'instruction, 331. — Le mérite de la ressemblance ne suffit pas, il faut celui du choix, 332. — Le poète doit être plus circonspect dans la représentation de la laideur que de la beauté, 333. — Beautés et difformités morales, 334. — *Théorie des sentiments moraux*, de Smith, 334. — Il ne faut pas juger séparément chaque sentiment, ou chaque passion, 337. — De l'expression de la douleur et des cris sur le théâtre, 337. — Les vices, les conjurations, les forfaits sont les éléments nécessaires de la tragédie, 338. — Divers ordres d'agréments et de beautés dans l'imitation de la belle nature, 339. — Dans les impressions qui s'opèrent en nous, il faut distinguer ce qui tient intrinséquement aux objets mêmes qui les produisent, d'avec ce qui ne tient qu'à l'étendue ou à la faiblesse des moyens que la nature nous a ménagés pour apercevoir ou pour distinguer ces objets, 341.

CHAPITRE XVIII.

Système d'Hemsterhuis sur la cause de nos plaisirs dans les beautés de l'art, et système de Burke sur le sublime et sur le beau. Page 342

Examen du système d'Hemsterhuis, 342 *et suiv.* — Système de Burke, 344 *et suiv.* — En quoi la grâce diffère de la beauté, 346. — Le beau doit faire le fond du sublime, 347. — Le sublime est fait pour nous agrandir et nous élever, 349. — Le terrible est le propre de la tragédie, 349. — Dans tous les genres, le sublime est le sommet du beau, 351. — Il ne saurait être exclus d'aucune des choses qui parlent à l'esprit, à l'imagination ou au cœur, 352. — Il est compatible avec la grâce, 353.

CHAPITRE XIX.

Des avantages dont la littérature est redevable à une saine philosophie. Page 356

Les sciences et la philosophie ont fourni d'excellents matériaux à tous les beaux-arts, 356. — Du perfectionnement des langues chez tous les peuples, 357. — L'usage des mots a besoin d'être dirigé par une saine philosophie, 361. — Dangereuse multiplication des grammaires, 363. — La philosophie arrêta les progrès du faux clinquant en France, 365.—L'esprit philosophique a donné un but moral à tous les genres, 367. — Les auteurs célèbres dans tous les genres avaient une connaissance profonde des hommes et des choses, 369. — C'est au jugement à régler et à diriger le goût, 271. — La philosophie nous a convaincus que, sous la plume du génie, toutes les langues sont également propres à exprimer une même idée, 273. — L'esprit philosophique a découvert et promulgué les règles fondamentales qui doivent être suivies dans les traductions, 375. — Traductions en diverses langues des plus beaux ouvrages de l'antiquité, 376.— Parallèle entre les anciens et les modernes, 378.

CHAPITRE XX.

Des causes de la décadence des belles-lettres et des beaux-arts. Page 380

Les philosophes accusent de cette décadence les arts eux-mêmes qui dégénèrent, 380.—Les littérateurs et les artistes l'attribuent, au contraire, à la philosophie, 381. — Examen des diverses causes de cette décadence, 381. — La manie de se montrer *esprit fort* est poussée à un tel point que l'on rougit presque de paraître sensible au théâtre, 388.—Ce n'est point au milieu d'un peuple raisonneur que les lettres et les beaux-arts peuvent prospérer, 388. —L'abus de la philosophie a corrompu le langage, 388. — Chacun a créé une langue privée, 389. — Le pire de tous les désordres est le mépris pour l'instruction, 390.

TOME II.

—

CHAPITRE XXI.

De l'application de l'esprit philosophique à l'histoire. Page 1

Il faut avoir fait de grands progrès dans la philosophie pour que la manière d'étudier, d'écrire et de lire l'histoire puisse parvenir à un certain degré de perfection, 1. — Quel est le degré de foi plus ou moins grand qu'on doit ajouter aux témoignages, 2. — Pénibles et insuffisants travaux des Scaliger, des Petau, des Sirmond, etc., 2. — Bayle porte, dans la science des faits historiques, un scepticisme outré, 2. — Règles d'après lesquelles les témoignages doivent être pesés, 3. — Témoignage verbal, 3. — Incertitude d'une grande partie de l'histoire ancienne de l'Egypte ou de l'Orient, antérieure à la conquête des Grecs, 4. — Des mémoires défectueux ne fournissent que des renseignements vagues sur l'histoire du moyen âge, 4.—Sages réflexions, opinion de Fontenelle sur l'histoire ancienne, 4. — La certitude des faits historiques est présumée quand l'écrivain est contemporain, et qu'il mérite la confiance par son caractère, 5. — De l'*absurde*, du *merveilleux*, de l'*extraordinaire* et du *vraisemblable*, 5.—On ne peut bien juger des faits qu'en remontant à l'époque où ils se sont passés, 6. — Il faut combiner les faits avec le génie particulier de chaque peuple, 7. — Chaque action doit être confrontée avec la vie entiere de l'individu dont on écrit l'histoire, 8. — Examiner les témoins qui transmettent des faits, 8. — Les témoins étaient-ils acteurs dans la scène ? 9. — Comment on doit juger un écrivain qui a rédigé sa propre histoire, 10. — Grégoire de Tours, 10. — Quelques historiens, par leurs interprétations malignes, dépravent ce qu'ils touchent, 11. — L'abbé Fleury, l'abbé Racine, 11. — Il faut examiner un historien comme on examinerait un témoin en justice, 11. —

L'esprit philosophique sert à distinguer le *vrai* historique du *vraisemblable*, et le vraisemblable du *fabuleux* et du *faux*, 12. — Le but de l'histoire est de régler notre conduite, 12; — De juger les princes, 13. — Il a été rarement atteint par les historiens modernes, 13. — Le grand avantage de l'histoire est de présenter des faits complets, c'est-à-dire des faits dont on puisse voir à la fois le principe et la suite, 15. — Il y a trois sortes d'histoires : les vies particulières, les annales de diverses cités ou de diverses nations, et celles du monde dans l'espace d'un ou de plusieurs siècles, 15. — Des compilateurs, 16. — L'esprit philosophique assigne à chaque espèce d'histoire son utilité propre et ses caractères, 16. — Joinville, historien de saint Louis, 17. — Raynal, mauvais historien, 18. — Vertot a su peindre sans faire des portraits, 18. — Il y a eu des historiens judicieux dans tous les temps de troubles, ou après quelques grandes découvertes, 19. — Sous les gouvernements absolus, point d'historiens, 19. — Rollin, Bossuet, Hume, 19. — Daniel, Mézeray, Dubos, Vély, Villaret et Garnier, 19. — Hénault, Mably, Voltaire, Duclos, Anquetil ; Montesquieu, son histoire de Louis XI brûlée par mégarde, 20. — Voltaire et Gibbon jugés comme historiens, 21. — Julien-l'Apostat, 21. — On pose aujourd'hui dans l'histoire des maximes générales, puis on arrange les faits, 21. — Quelques philosophes les regardent comme une base sur laquelle on peut bâtir les systèmes les plus arbitraires, 22. — Kant a donné dans ce travers, 22.— Sa réfutation, 24. — Il faut se réduire, dans l'histoire, à observer les actions des hommes, et ne pas vouloir s'enquérir des prétendus ressorts secrets, 25.— Schmidt, Putter, Heinrichs, historiens allemands, 26. — Spitler, Schiller, Hess, suédois, 26. — Hegewisch, 27. — Jamais l'esprit philosophique n'a été plus nécessaire pour rédiger l'histoire, 27.—Montaigne ne faisait cas que des vies particulières, 28. — Il ne faut pas outrer ce sentiment, 28. — Etudier la multitude dans les individus, et les individus dans la multitude, 28. — La philosophie ne s'est pas bornée à la vie des rois et des princes, on lui doit encore celle des magistrats, des gens de lettres et des autres personnes recommandables par leurs talents ou leurs vertus, 29. — Middleton, Fléchier, Lally-Tolendal, Félibien, etc., 29. — Fontenelle, d'Alembert et Thomas, ont parcouru la carrière des éloges, 29. — La philosophie a posé les règles d'après lesquelles

les vies particulières doivent être rédigées, 30. — Elle en a prescrit d'autres pour l'utilité des lecteurs, 31. — Les histoires générales sont nécessaires pour offrir les tableaux, les résultats et les maximes que l'on ne trouve point dans les vies particulières, 31 et suiv.

CHAPITRE XXII.

Pourquoi les philosophes modernes ne se sont-ils occupés que très tard de la morale, et quelle a été leur marche dans cette science importante? Page 35

Les anciens s'étaient attachés particulièrement à l'étude de la morale, 35. — Depuis l'établissement du christianisme, l'enseignement de la morale fut le partage exclusif de ses ministres, 36. — Les règles des mœurs prêchées par les Pères grecs et latins, 36. — Les scolastiques, 36. — Nicole, Bossuet et Fénelon, 37. — Inconvénient de subordonner entièrement les vérités sociales à l'enseignement des ecclésiastiques, 37. — Inconvénient de faire trop dépendre l'évidence du droit naturel des preuves de la vérité de la religion chrétienne, 37. — Utilité d'une morale fondée sur la nature et la raison, indépendamment de telle ou telle autre religion positive, 38. — La morale essentielle est commune à tous les peuples, 38. — Les anciens avaient appuyé la morale sur le sentiment; la plupart des écrivains modernes n'en ont cherché la source que dans les abstractions, 39. — Les faux systèmes de philosophie ne doivent pas être imputés à l'esprit philosophique, 40. — Plusieurs causes de cette déviation de la véritable route, 40 *et suiv.* — Notre siècle a cependant produit des moralistes dignes des meilleurs temps, 42. — Il est une morale naturelle, 42. — Réfutation des objections contre l'existence de cette morale, 43 *et suiv.* — Nécessité de connaître et de fixer les qualités des êtres sensibles, intelligents et libres, pour remonter aux véritables principes de la morale, 47. — Chercher nos principes moraux, non dans les hypothèses, mais dans les choses, 47. — De l'instinct, 48. — L'homme connaît les lois naturelles, et ne les suit pas toujours, 49. — Réfutation de l'objection tirée du danger de ne donner pour base à la morale qu'un instinct obscur, 49 *et suiv.* — Des

mots *révélation* et *connaissance*, *foi* et *conviction*, 50. — Il faut consulter le sentiment et la raison, 52. — Critique de *la raison pure* de Kant, 53 *et suiv.* — Le caractère des vérités premières est d'être à la portée de tout le monde, 55. — Réfutation du système de M. Reinhold, 56. — La philosophie est le sage emploi de toutes nos forces pour acquérir des connaissances, 56. — Il est impossible de pouvoir rendre raison de tout, 57. — Dans la morale, notre véritable mesure est le sentiment, 58. — On s'est trop livré à l'esprit de système dans la recherche des diverses sources de la morale, 59 *et suiv.* — C'est dans les facultés de l'homme et dans ses rapports qu'il faut chercher les fondements de la morale, 65. — Du *moi* humain, 66. — Le dépôt de la loi éternelle ou de la morale est dans nos rapports avec Dieu, avec les hommes, avec nous-mêmes, 67 *et suiv.* — La source de la beauté morale a un autre principe que celui de l'utilité générale, 72. — Réfutation des philosophes qui prétendent que la morale est indépendante des dogmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, 72. — La morale n'est pas le fruit de l'éducation ni de la politique, 75. — L'homme ne peut se suffire; la religion lui est autant et plus nécessaire que la politique, 79. — La religion est d'instinct comme la sociabilité, 79. — Il n'est pas indifférent pour la morale qu'on admette ou qu'on n'admette pas l'existence de Dieu, 80. — Des êtres intelligents et libres ne peuvent avoir des rapports de subordination morale qu'avec une intelligence supérieure, 81. Le dogme de l'existence de Dieu n'est pas contraire à notre dignité, 82. — Est-il possible d'être vertueux et athée? 82. — Si la philosophie veut être utile à la morale, elle ne doit pas se séparer de la religion, 82. — Il n'est pas interdit à la philosophie d'examiner les objets qui appartiennent à la morale, 84. — La connaissance raisonnée de nos facultés a répandu de grandes lumières sur toutes les branches de la morale, 85. — L'utilité publique n'est point une vaine abstraction, 86. — De l'intérêt individuel, 86. — Quel est le principe du bien commun? 87. — Le christianisme, en s'étendant, a établi des rapports entre ceux qui l'avaient embrassé, 89. — La philosophie a fait rentrer le droit des gens dans la morale, 89. — Développement du beau vers de Térence : *Je suis homme, tout homme est un ami pour moi*, 89. — Les mœurs sont en partie le produit de l'influence des lumières, 90. — La morale, bien connue et bien dévelop-

pée, embrasse la société générale des hommes, 91. — Toute doctrine est fausse qui ne réunit pas Dieu, l'homme et la société, 91.

CHAPITRE XXIII.

Du système des philosophes en matière de religion positive. Page 93

Hume combat l'assertion trop accréditée qu'aucun philosophe n'a cru à la religion de son temps, 93. — La foi des hommes qui ont honoré l'Europe dans les derniers siècles n'était point une foi d'habitude, 93. — Les lumières ne sont point incompatibles avec la foi religieuse, 93. — Fausse opinion de Lamettrie, 94. — Abus de la philosophie en matière de religion positive, 95. — Les athées, 95. — Les déistes, 95. — Les théistes, 95. — Examen de ces trois sortes de philosophes, 96. — Ce qu'il faut entendre par *révélation*, 97. — La raison et la révélation peuvent aller ensemble, 98. — Réfutation des objections contre la révélation, 99 et suiv. — Il faut de fortes preuves pour autoriser une révélation comme divine, 101. — Il est conforme à la grandeur de Dieu d'employer, pour se faire connaître, la parole, l'écriture et les faits, 102. — Consulter la raison dans les affaires religieuses, 103. — *Des moyens humains*, 104. — L'idée d'une révélation immédiate, qui paraît d'abord si simple, est plus composée qu'on ne pense, 105. — Il ne faut pas avoir une philosophie pour les sciences et une pour la religion, 106 *et suiv.* — S'il existe une différence entre la vérité *morale* et la vérité *géométrique*, cette différence est tout à l'avantage de la première de ces deux vérités, 108. — Recherche des vérités de pur fait, 109. — Quand un fait est-il incontestable ? 110. — Les incrédules abusent de la philosophie; quelques personnes pieuses l'écartent entièrement dans l'examen des faits et des preuves sensibles en matière de religion, 111. — Abus des mots *divin*, *naturel* et *surnaturel*, 112 *et suiv.* — En matière de religion, Dieu et l'homme sont les deux termes entre lesquels il s'agit de découvrir des rapports, 115. — Puisqu'il y a tant de fausses religions, il doit y en avoir une véritable, 116. — La politique s'est unie partout à la religion, parce que les hommes sont naturellement religieux, 116. — Principes d'après lesquels

un homme sensé peut se convaincre qu'une religion est ou n'est pas divine, 117 et suiv.

CHAPITRE XXIV.

De l'enthousiasme, du fanatisme et de la superstition. Page 121

Abus que les philosophes modernes ont fait des mots *enthousiasme, fanatisme, superstition*, 121. — La religion ne prêche pas un Dieu aux hommes pour leur faire oublier la société, 126. — Il faut autre chose qu'une philosophie spéculative pour nous rendre vertueux, 126. — La morale sans dogmes ne serait qu'une *justice sans tribunaux*, 127. — Ni les lois humaines, ni la morale naturelle ne pourront jamais suppléer à la religion, 127. — Il n'appartient qu'à l'esprit religieux de garantir à la morale naturelle le caractère d'universalité qui lui convient, 127. — Nécessité des rites et des pratiques religieuses, 128. — S'il y a quelque chose de stable, n'est-ce pas parmi ceux qui sont unis par le lien de la religion? 129. — Les rites sont à la morale ce que les signes sont aux idées, 129. — Secte des *hommes sans Dieu*, 130. — Le philosophe est forcé de reconnaître en morale surtout l'utilité des pratiques religieuses, 131. — Principes de Franklin à cet égard, 131. — Les préceptes de la religion sont plus puissants que les conseil d'un simple particulier, 133. — La morale ne consiste pas uniquement dans l'art de bien penser, mais dans celui de bien faire, 133. — De la prière adressée à Dieu; ses avantages décrits par J.-J. Rousseau, 133. — Il faut une discipline pour la conduite, comme il faut un ordre pour les idées, 134. — Réponse à cette objection : L'incrédulité, l'athéisme même, sera préférable à la superstition et au fanatisme, 135. — Les préjugés et la superstition ne tiennent pas uniquement aux idées religieuses, 136. — Des préjugés religieux, des préjugés d'état, des préjugés de société, des préjugés de siècle, 137. — Les philosophes sont aussi *peuple*, et ils le sont souvent plus que le peuple même, 139. — Dans mille occasions, les philosophes n'ont pas d'autre logique que celle du peuple, 140. — Parallèle entre le peuple et les philosophes, 140. — On peut abuser de la religion comme de la philosophie, 141. — Examen de cette question : S'il ne vaut pas mieux que les hommes abu-

sent quelquefois de la religion que de n'en pas avoir, 141. — Erreur des philosophes qui pensent que la société humaine peut aller avec un seul des ressorts qui la font mouvoir, 143. — Dispute de Rousseau et de d'Alembert sur les spectacles, 144. — Admirable pouvoir que la religion exerce sur les âmes, 144. — — Inconséquence des philosophes relativement à l'influence de la religion, 145. — Il est nécessaire aux hommes en général d'être religieux, pour n'être ni superstitieux, ni crédules, ni insensés, 146. — La religion positive est une barrière qui seule peut nous rassurer contre le torrent des fausses opinions, 146. — Il n'y a point à balancer entre de faux systèmes de philosophie et de faux systèmes de religion ; l'esprit religieux est aussi nécessaire aux philosophes qu'au peuple, 147. — Le désir de perfectionner arbitrairement les institutions religieuses est contraire à la nature des choses, 147. — L'homme religieux doit être dogmatique dans sa croyance, 148. — Le dogmatisme sceptique rend les hommes frondeurs, présomptueux, méprisants, égoïstes, 148. — De la tolérance des sceptiques, 149. — La religion unit; le scepticisme isole, 149. — Le fanatisme religieux a quelque chose de grand et de sublime ; le fanatisme de l'athée avilit et rétrécit l'âme, 150. — Du quiétisme philosophique, 151. — Les philosophes éteignent la lumière de leur conscience, autant qu'ils dédaignent les faits, 152. — Est-ce dans les circonstances présentes qu'il conviendrait d'éteindre toute religion dans le cœur des hommes ? p. 153. — La crainte de voir renaître l'intolérance, la superstition et le fanatisme chimérique, 153.

CHAPITRE XXV.

Quelles sont les règles d'après lesquelles on peut se diriger dans le choix d'une religion. Page 155

Moyens de connaître si une religion est vraie ou fausse, 155. — C'est surtout par le cœur que l'on juge de la bonté et de l'excellence des doctrines religieuses, 156. — On doit se fixer à la religion qui développe avec plus d'étendue les rapports entre Dieu et l'homme, 156. — Il faut que les dogmes, les rites et la morale soient liés d'une manière indissoluble, 157. — Nécessité de reconnaître le caractère divin d'une religion qui n'enseigne que la vérité, toute la vérité, et qui l'enseigne tou-

jours, 157. — La morale révélée doit avoir un caractère intrinsèque d'universalité, 158. — On est forcé de croire divine une religion dans laquelle Dieu nous est sans cesse offert comme le principe et la fin de toutes nos actions, 158. — Nécessité d'examiner le rapport des dogmes avec la morale, 158. — Comment il faut apprécier les rites dont un culte se compose, 159. — Examen de la doctrine et du culte de la religion chrétienne, 160. — Le christianisme parle comme pourrait le faire la plus saine philosophie. Citations à l'appui de cette assertion, tirées des quatre évangélistes et des autres disciples de J.-C., et exposition de l'admirable économie de toute la religion chrétienne, d'après les livres saints, 160 *et suiv.* — La vraie religion doit avoir le plus haut degré d'antiquité possible, 188. — Énorme différence entre les faits ordinaires et les faits religieux, 188. — Erreur du P. Ardouin et de Court de Gébelin, 189. — Dans les recherches religieuses, il ne faut point abandonner les faits pour suivre de vaines analogies, 191. — Le philosophe ne doit pas récuser les prophéties et les miracles comme appui de la révélation, 192. — Caractères d'une prophétie, 192. — Des miracles, 194. — Des martyrs : ceux de l'imposture bien inférieurs en nombre et en qualité à ceux de la vérité, 194. — Préjugé favorable en faveur d'un culte établi par la douceur de la persuasion, 194. — Une religion divine doit avoir sur ses plus fidèles serviteurs une influence divine, 195. — Il importe de vérifier si une religion n'a subi aucun changement important dans son sacerdoce, dans sa discipline fondamentale, ou si elle ne se trouve compromise par la découverte d'aucun *principe philosophique*, 195. — Règles de sagesse à suivre dans ces diverses vérifications, 196. — Abus qu'on a fait des allégories, des étymologies de noms, des prétendues analogies entre les rites d'un culte et ceux d'un autre, 197. — Il ne faut pas juger de la vérité des dogmes d'une religion par les signes que cette religion emploie pour se manifester, mais par le sens spirituel attaché à ces signes, 198. — Dans la confrontation d'une doctrine religieuse avec les principes philosophiques, il faut bien se garder de réputer contre la raison tout ce qui n'est qu'au-dessus de la raison, 199. — Différence entre le sceptique et l'homme crédule, 199. — L'obstination des philosophes à rejeter toute révélation, et l'indifférence que d'autres témoignent pour cette recherche, sont des procédés peu philosophiques, 202. — Le fait et la certitude d'un

révélation divine sont faciles à vérifier, 203. — C'est une prétention peu philosophique que de demander dans chaque génération un miracle pour chaque individu, 203. — Les faits et les bonnes maximes sont à la portée de tout le monde, 204. — Il ne faut admettre que ce qui est vrai, mais il faut commencer par en être instruit, 204. — Le philosophe qui méprise les faits est un indigent orgueilleux, 205. — Tout n'est pas obscur dans une révélation, 205. — Il faudrait être bien peu philosophe pour ne pas chercher Dieu dans toutes les voies qu'il a choisies pour se manifester à nous, 206.

CHAPITRE XXVI.

A quelle époque la philosophie a-t-elle été appliquée aux matières de législation et de politique, et quels ont été les bons effets de cette application? Page 207

Chaos des lois anciennes, 207. — La politique a été un des derniers objets vers lesquels les philosophes ont tourné leurs méditations, 208. — L'Allemagne, berceau de la raison publique, 208. — Toutes les maximes d'état ont été fixées dans des moments de crise, 208. — Peu de diversité entre les opinions professées par les légistes anciens et modernes, 209. — La science de la législation est la connaissance des droits de l'homme, sagement combinés avec les besoins de la société, 212. — Les peuples grossiers et conquérants laissèrent aux vaincus leurs usages : de là cette prodigieuse diversité de coutumes dans le même empire 212. — Causes du gouvernement féodal, sa nature et ses suites, 212. — Petit nombre des écrits politiques depuis la *République* de Bodin, jusqu'à l'*Esprit des lois* de Montesquieu, 213. — La France n'avait point de droit civil, 213. — —Sévérité de notre procédure criminelle, 215.—En Angleterre, le droit civil était très défectueux, mais la procédure criminelle était mieux combinée, 216.—Combats judiciaires; ils ont été demandés dans la Grande-Bretagne en 1817, 217.—La législation commerciale et administrative était, en France, moins dans l'enfance que notre jurisprudence civile et criminelle, 217. — Les discussions annuelles du parlement britannique ouvrirent un cours de droit public pour l'Europe, 218. — Les associations d'hommes, devenues fréquentes, influent sur l'esprit général,

218. — Montesquieu. Jugement porté sur cet écrivain, 219 *et suiv.* — Erreur de cet écrivain, lorsqu'il prétend que la religion catholique se maintint dans les monarchies, et que le protestantisme se réfugia dans les états libres, 221. — Il a trop accordé à l'influence du climat, 223. — D'Alembert a fait une excellente analyse de son ouvrage, 223. — Montesquieu opère une grande révolution dans la politique et la jurisprudence, 224. — Tous les genres de bien devinrent possibles sous le règne bienfaisant de Louis XVI, 224. — Des administrations provinciales, 225. — Suppression des corvées, 225. — Esprit philosophique porté dans la jurisprudence civile et criminelle; sort des protestants amélioré, 226. — Frédéric-le-Grand publie un code civil, 226. — Les peines sont modérées dans presque tous les états de l'Europe, 226.

CHAPITRE XXVII.

De l'hypothèse d'un état absolu de nature, antérieur et opposé à l'état de société. Page 228

Certains philosophes ont arbitrairement supposé un état absolu de nature. Cette supposition a été la cause de beaucoup d'erreurs, 228. — Quel est cet état de nature? 228. — On ne peut en parler qu'hypothétiquement, 229. — Aucun peuple n'a quitté l'état de société pour retourner à l'état de nature, 229. — L'état de société est l'ouvrage direct de la nature elle-même, 229. — Il est conforme à la nature de l'homme, 230. — L'homme civil n'est que l'homme naturel avec son développement, 230. — L'état sauvage n'est que l'enfance du monde, 231. — Tous nos progrès, toutes nos découvertes, étaient dans la nature, comme tous les germes sont dans la terre, 232. — Les hommes, avant leur civilisation, ont plus de grossièreté que d'énergie, 232. — De l'homme errant dans les bois, 233. — L'homme civil n'est point un être dégénéré, 234. — Si l'esprit de société a produit le luxe, la soif des plaisirs et des richesses, il a mis un frein à toutes les passions violentes de la nature humaine, 234. — La civilisation a été, pour les peuples, ce qu'une bonne éducation est pour les particuliers, 235. — Les hommes, loin de se corrompre en se civilisant, se sont perfectionnés, 235. — Les déclamations contre les institutions civiles ont leur source dans

l'idée fausse que nous nous sommes faite d'un prétendu état de nature, 236.

CHAPITRE XXVIII.

De la doctrine de quelques philosophes sur le pacte social et sur la souveraineté. Page 238

Du *pacte social*, 238. — Existe-il un seul exemple d'une convention *par laquelle un peuple soit devenu un peuple?* 238. — Il est absurde d'assimiler les réunions d'hommes qui forment les corps de nations aux contrats ordinaires, 239. — Partout où nous trouvons nos semblables, nous avons des droits à exercer et des devoirs à remplir, 239. — Il y a de la folie à soutenir qu'un peuple peut rompre le pacte social, 240. — Jusqu'à ce siècle on n'avait point encore imaginé d'ériger en liberté nationale le funeste pouvoir de se replonger dans la barbarie, 240. — Comment les hommes se réunissent et comment les peuples se forment, 241. — De la *souveraineté du peuple*, 241. — Dieu n'est la source de toute-puissance que comme créateur et conservateur de l'ordre social, 242. — Ne confondons point la religion avec l'état, 244. — La souveraineté est de droit divin comme la société, 244. — De la puissance paternelle, comme source de tout droit politique. 244. — Du droit du plus fort, 246. — De l'intérêt social, 247. — Définition de la souveraineté, 247. — Doctrine anarchique de ceux qui séparent la *souveraineté* du *gouvernement;* la formation d'une puissance publique caractérise la nouvelle *manière d'état*, qu'on peut appeler *acquise*, 249. — Le gouvernement est la souveraineté en action, 251. — C'est une grande erreur de prétendre que le gouvernement *n'est qu'un corps intermédiaire entre le peuple pris collectivement, en qui seul réside la souveraineté, et les sujets qui font les individus dont un peuple se compose*, 252. — La souveraineté, indépendamment de tout gouvernement, serait un être métaphysique, 252. — La puissance publique a besoin d'instruments pour se manifester 253. — Le peuple est le principe et la fin du gouvernement; comment cette vérité se modifie, 255. — Dans quel sens conçoit-on que la volonté du peuple ne peut se commettre? 255. — Est-il vrai que le droit exclusif de faire des lois appartienne au peuple? 255. — Danger de raisonner sur cet être

collectif qu'on appelle *peuple*, comme l'on raisonnerait sur un être simple, 256. — On ne peut donner des lois à un peuple sans son concours; de quelle manière a lieu ce concours, 257. — La bienfaisance, la sagesse, le courage, le génie, ont été les premiers fondateurs des empires, 258. — Le peuple consacre ses institutions par son adoption au moins tacite, 259.—L'idée d'une nation dont les magistrats ne seraient que les ministres, tandis qu'il exercerait par lui-même la souveraineté, est une théorie sans réalité, 260. — Examen de cette maxime : qu'un peuple peut, quand il le veut, changer le gouvernement établi, 261. — Réunion de l'Écosse et de l'Angleterre, en 1603, 262. — Jacques II abandonne ses états en 1688, 262. — Des assemblées représentatives autorisèrent ces changements, 262. — Le parlement rangea le plus près qu'il put la ligne de la succession légitime, 262. — Comment discerner, au milieu des mouvements partiels d'une multitude informe, ce que l'on se plaît à appeler l'expression de la volonté générale, 263. — Les mots *saluts du peuple* n'expriment point une chose arbitraire, 263. — Aucune constitution n'a marqué le cas où le peuple en corps peut tout renverser, 264. — On ne doit point se prévaloir de l'exemple de la république de Crète, 264. — Danger des révolutions, 264.

CHAPITRE XXIX.

De la liberté et de l'égalité. Page 266

Abus de la doctrine de Rousseau sur la liberté et l'égalité, 266. — Nombreuses définitions de ces mots, 266. — Quels sont les vrais *éléments de la liberté ?* 267. — Les lois ne peuvent utilement nous accorder leur protection, qu'au prix de notre obéissance, 268.— Il n'y a de liberté solide que celle que les lois garantissent, 269. — La bonté des lois et leur autorité suprême sont les principales bases de la liberté, 269. — Développement de cette proposition, 269. — De l'indépendance et de la servitude, 270. — Les gouvernements absolus et démocratiques sont les plus exposés aux révolutions, 271. — De la *sûreté* et du *pouvoir*, 271. — Absurdité de ne regarder comme libres que les hommes qui vivent dans un pays où chacun est, de fait et actuellement, associé à l'exercice du pouvoir souverain, 272. — Les hommes ne jouissent de quelque liberté que dans les con-

trées où chacun d'eux est compté pour quelque chose, et a l'opinion fondée et confiante de sa sûreté, 273. — La licence est le dernier terme de l'abandon des pouvoirs individuels, 273. — C'est mal entendre les intérêts de la liberté que de ne pas consulter les convenances, 274. — Projet chimérique de Rousseau de diviser la terre en états égaux, 274. — De la liberté de droit et de la liberté de fait, 275. — Sans la modération, il ne peut y avoir ni paix, ni sûreté, ni liberté, 276. — Les institutions ont d'autant plus de force qu'on s'est plus occupé de la sûreté des citoyens que de leur indépendance, 276. — La liberté n'est point une chose absolue, 277. — De l'égalité extrême, 277. — Des diverses sortes d'inégalités, 277. — Il n'a jamais existé d'égalité parfaite entre tous les citoyens, 277. — La société domestique n'est fondée que sur des inégalités, 279. — Toutes les vertus ont pour objet de compenser les inégalités qui forment le tableau de la vie, 279. — Indispensable nécessité de diverses classes dans la société, 280. — Tout état doit à tous ses membres conservation et tranquillité, 281. — *Des priviléges*, 282. — Le législateur doit se contenter de n'ôter à personne les moyens légitimes d'acquérir et de conserver ce qu'il a acquis, 284 *et suiv.* — Impossibilité de fermer toute issue à l'intrigue et à la corruption, de faire reconnaître sans contradiction le mérite intrinsèque de chaque homme, 286. — Les monarques les plus absolus ont plus d'une fois cédé au génie, 286. — Le but général des lois est d'empêcher l'anarchie, et de réprimer ou de punir les injustices, 287.

CHAPITRE XXX.

De la propriété. Page 288

Fausses et dangereuses idées de quelques publicistes sur la propriété, 288. — Source primitive de la propriété, 288. — La communauté absolue des biens n'a jamais pu exister, 289. — Le droit de propriété est le plus sacré de tous ceux pour lesquels existe la garantie sociale, 290. — L'état n'est point propriétaire des biens de ses membres; il en est le gardien et le régulateur, 291. — Les individus ont sur leurs biens des droits antérieurs à la formation de toute société publique, 291. — L'état ne peut avoir par lui-même aucun véritable droit de pro-

priété, 292. — Philosophes qui ont prêché sous Louis VI l'*évidence morale* et le *despotisme légal*, 295. — Des princes qui se sont faits héritiers de leurs sujets, 296. — Les fonds et revenus concédés aux princes prouvent que la souveraineté n'emporte elle-même aucun droit de domaine, 297. — Chez les peuples civilisés la puissance publique n'est instituée que pour veiller à la sûreté des biens des particuliers, 297. — La loi romaine ne confisquait les biens que pour crime de lèse-majesté au premier chef, 298. — Dans nos temps modernes il a été reconnu que la cité doit indemniser un citoyen pour les biens que l'utilité publique réclame, 298. — Le pouvoir de l'état ne pourra jamais s'étendre jusqu'à détruire, sans espoir de dédommagement, la fortune de quelques uns de ses membres, sous prétexte de faire l'avantage des autres, 299. — Du système féodal, 300. — Comme l'état est obligé de défendre les patrimoines des particuliers, les particuliers sont obligé de subvenir aux besoins de l'état, 302. — C'est au souverain à demander les contributions nécessaires, 302. — Elles ne doivent point être détournées de leur destination, 303. — Cicéron combattait la loi agraire en soutenant que la cité est établie surtout pour conserver à chacun ce qui lui appartient, 304. — Jamais les états populaires ne furent plus déchirés par l'anarchie que lorsqu'ils ont méconnu ces maximes saintes et antiques : qu'il ne peut jamais être juste d'attenter à la propriété des partiuliers par des lois politiques, etc., 304. — L'Allemagne fut menacée de la plus terrible révolution par les anabaptistes, qui cherchèrent, par leurs opinions séditieuses, à ébranler les fondements de la propriété, 305. — Nécessité de reconnaître inviolables les propriétés, 305. — Un gouvernement ne peut hypothéquer que son revenu public, 306.

CHAPITRE XXXI.

Des lois pénales. Page 308

Les philosophes proposent des systèmes qui, à force d'adoucir toutes les autres peines, les rendent illusoires, 308. — — Vaines théories sur la peine de mort, 308. — Nécessité des lois pénales ; la peine de mort est-elle un attentat aux lois naturelles ? 309 et *suiv.* — Du *Traité des délits et des peines*. Ré-

futation de cet ouvrage quant à la peine de mort, 312. — Punitions que l'on veut substituer à la perte de la vie, 313. — On doit plus aux personnes honnêtes qu'aux méchants, 314. — Danger de conserver la vie aux scélérats, 315. — La peine de mort infligée à ceux dont les crimes atroces mettent la société en péril prévient tous les inconvénients, 316. — Le premier but d'un code pénal est de contenir et de réprimer les coupables, 317. — La peine de mort rétablie par les Romains et par Joseph II, 317. — Les plus grands écrivains et jurisconsultes ont opiné pour la peine de mort, 317. — Les lois, sans excéder le véritable droit de la société, peuvent aller jusqu'à priver de la vie ceux qui menacent la sûreté sociale, 318.

CHAPITRE XXXII.

De l'impôt. Page 320

D'un impôt unique, de l'impôt territorial, 320. — Abus de la méthode des économistes, qui tend à tout généraliser, 320. — Tableau de l'ancienne administration de la Provence, 320. — Avantages reconnus de l'imposition en fruits, 326. — Suite du système d'impositions en Provence, 326. — De la taille en argent, 328. — Examen de l'imposition en fruits et de la taille en argent, 328. — Perception de droits sur les marchandises et les denrées de consommation, appelée *rêve*, 335. — Dans l'état actuel des choses, les propriétés territoriales ne fondent pas uniquement la richesse, 336. — Les droits levés sur les richesses mobilières ne sont point à charge au peuple, 337. — De l'industrie, 337. — Les droits sur les marchandises et denrées de consommation doivent être modérés, 338. — Le *capage*, sorte de capitation municipale, n'était employé, en Provence, que pour l'acquittement des charges communes, 338. — L'impôt du timbre, usité en Provence comme dans toute la France; avantages de cet impôt, 339. — Du *contrôle;* il ne doit pas être excessif, 339. — Impôts pour les cas imprévus, 339. — Comment on recourait aux emprunts, 340. — Les douanes étaient prohibées dans l'intérieur, 340.

CHAPITRE XXXIII.

Par quelle circonstance les philosophes sont-ils devenus une puissance dans nos gouvernements ? Page 341

Par quelle force invisible tout système de philosophie, vrai ou faux, produit-il aujourd'hui une commotion générale dans le monde? 341. — Réponse à cette question, 341. — Lorsque les lumières se répandirent, on fonda et on multiplia les universités, on établit des compagnies de littérateurs et de savants, 342. —Les philosophes anciens n'avaient point eu de point de ralliement, 343. —Rapports de rivalité entre les ministres de la religion chrétienne, essentiellement enseignante, et les philosophes, qui ont toujours aspiré au droit exclusif d'enseigner, 343. — Les philosophes n'ont eu d'abord ni l'idée ni le courage d'attaquer la religion; leur marche était timide, 343. —Ils se montraient avec avantage lorsque les princes et les peuples avaient besoin de défenseurs contre le clergé, 344. — La philosophie pulvérise les doctrines ultramontaines, 344. — Les philosophes deviennent une autorité; le clergé continue d'être leur point de mire, 345. — La noblesse, jalouse des biens du clergé, applaudit aux déclamations de la philosophie, 346. — La philosophie acquiert insensiblement un pouvoir qui devait un jour miner tous les autres, 346. — Les travaux et les succès des philosophes, dans les sciences et les arts, si nécessaires à la puissance des états, ont accru leur considération, 346. — Ils ont fixé l'attention des plus grands souverains, 347. — Le concours des lumières et l'imprimerie opérèrent les prodiges qui ont si fort rehaussé la philosophie de ce siècle, 348. — Les philosophes modernes, par la nature même des siences qu'ils cultivaient, se sont répandus dans la société, 349. — Leurs rapports avec les souverains se sont multipliés, 349. —Ils ont eu en masse plus de succès réels pour la propagation en général des lumières, mais beaucoup moins pour leur gloire personnelle, 350. — Depuis la découverte de l'imprimerie chacun peut lire et s'instruire chez soi, 350. —La personne d'un écrivain n'est plus rien, ses écrits sont tout, 351. — Considération dont jouissaient les anciens philosophes, 351. — Ce n'est, dans les temps modernes, que parmi

nous que les philosophes ont formé une classe, 352. — A mesure que les ecclésiastiques devenaient plus raisonnables, les philosophes le devenaient moins, 353. — Les magistrats virent avec indifférence les premiers coups portés à la religion chrétienne; le clergé n'était pas frappé, autant qu'il aurait dû l'être, de la guerre qui lui était déclarée, 353. — Ville d'asyle pour les philosophes, 354. — Les courtisans se façonnent à la manière des philosophes, 355. — Les rois font publiquement asseoir la philosophie sur le trône, 355. — Les nobles et les grands cherchent à s'assurer, comme philosophes, une supériorité d'influence qu'ils avaient perdue comme personnages politiques, 355. — En Angleterre, les philosophes n'ont jamais formé une secte, 356. — Si la philosophie n'est pas née en France, c'est du moins dans ce pays que les circonstances ont le plus favorisé la domination des philosophes; par quelles causes, 356 — Pourquoi cette influence philosophique n'a-t-elle pas opéré dans les autres monarchies? 358. — L'Allemagne compte depuis long-temps des philosophes célèbres, 359. — Elle a été aussi le berceau de presque toutes les sectes religieuses, 360 — L'association des *illuminés* est une conspiration, 360.

CHAPITRE XXXIV.

De l'influence des mœurs sur les faux systèmes de philosophie et des faux systèmes de philosophie sur les mœurs. Page 361

La propagation des erreurs n'est pas seulement due à la philosophie, elle a été préparée par les mœurs du temps, 361. — L'esprit de découverte et d'invention, l'esprit de commerce et de société, caractérisent principalement notre siècle, 362. — Les progrès rapides d'une nation et sa prospérité sont souvent un écueil pour ses institutions et ses mœurs, 362. — Des richesses mobilières, 363. — Accroissement des richesses et du luxe, 364. — Les plaisirs multiplient les rapports entre les hommes, 364. — Les services sont payés avec l'or, 365. — Nécessité de créer des impôts, vente des offices, 365. — Dette publique, 365. — Sous la régence, la corruption parvient à son comble, 366. — Une dépravation profonde et frivole fait des progrès

dans toutes les classes, 366. — Désordre dans la magistrature, p. 367. — Noblesse commerçante, 367. — Luxe des évêques, pauvreté des pasteurs du second ordre, 368. — Le gouvernement, trompé sur le résultat de ce mouvement général, laissait aller la corruption, 368. — Dans un tel état de choses, était-il possible de ne pas prévoir que les vices dépraveraient les maximes, et que la philosophie, sous prétexte d'amélioration, dévorerait les choses et les hommes? 370. — Les mauvaises mœurs ont précédé les fausses doctrines, 370. — L'esprit de censure, l'esprit frondeur, attaque toutes les institutions, 372. — A cette époque, quelques écrivains prennent leur essor, 372. — Esprit des protestants, 372. — Quelques écrivains osent tout, 373. — Mably, Condillac, même en combattant nos vices, donnèrent un nouvel essor à nos passions, 373. — De la manie de tout réduire en dictionnaires, 374. — Effets de l'activité philosophique lorsqu'elle se déploie chez des nations corrompues avant que d'être éclairées, 375. — Aucun établissement ne pouvait résister à l'action des mœurs sur les opinions, et à la réaction des opinions sur les mœurs, 376. — Exaltation des têtes à la première expérience des aérostats, 376. — Les esprits étaient disposés à tous les changements possibles; ils les sollicitaient, 377. — La philosophie était un glaive à deux tranchants, 377. — Où était l'opinion publique dont nous étions si fiers? il n'y en avait point, 378 *et suiv.* — Les seuls point sur lesquels on se réunissait étaient le désir immodéré des jouissances et l'esprit d'indépendance et d'égoïsme, 379. — Les bons observateurs avaient prévu le résultat de ce mélange de philosophie dans les têtes et de licence dans les mœurs, 379. — L'abbé Dubos, 379. — Il y a quelquefois dans les états des changements qui ne sont que partiels, 380. — Mais, de nos jours, tout était attaqué par le raisonnement, sinon par la violence, 381. — Pourquoi tant de guerres civiles ont eu lieu sans révolution, tandis que notre révolution a éclaté sans guerres civiles, 382. — La France pouvait peut-être conserver encore son régime; mais il était difficile au gouvernement d'être plus sage que la nation, 382. — Caractères qui distinguent notre révolution de toutes les autres 382 *et suiv.* — Spectacle qu'offre la France métamorphosée en un vaste corps délibérant, 384. — On avait prétendu régler l'empire, on

le désorganisa, 384. — Le clergé, la noblesse, tous les corps intermédiaires sont détruits ; le trône chancelle, 385. — Démagogues fougueux ; ils sont aidés par de terribles auxiliaires, hommes avilis, perdus de réputation et d'honneur, 386. — De petits brouillons usurpent un grand pouvoir, 387. — De quelle manière le peuple exerce l'autorité, 387. — Il arriva que la philosophie, qui avait conspiré contre le trône et l'autel, conspira contre elle-même, 388. — Le peuple est représenté par les dernières classes de la société, 388. — *Du gouvernement révolutionnaire*, la révolution française devient plus affreuse que n'aurait pu l'être une invasion de barbares, 389. — *De l'esprit révolutionnaire*, 390. — Règne du terrorisme, 391. — Des délateurs, des bastilles, 392. — La justice est suspendue, 392. — Tribunaux révolutionnaires, 393. — La sensibilité était comprimée par des menaces, 393. — Considérations générales sur la révolution, 394. — Il faut plus que la philosophie pour gouverner les hommes et maintenir les sociétés, 394. — C'est plus par nos affections que par nos idées que nous sommes sociables, 394. — A quoi reconnaît-on qu'un peuple se civilise et se polit ? 395. — Les mœurs ne naissent que lorsque le cœur s'étend avec les communications qui le développent, 395. — Le propre du faux esprit philosophique est de nous faire méconnaître ces principes, 397. — Certains hommes à demi civilisés ne deviennent pas meilleurs en devenant sophistes, 398. — Le faux esprit philosophique veut tout dissoudre pour tout analyser, 398. — Il faut que ceux qui exercent le pouvoir soient respectés par les autres, 399. — Un troisième caractère de l'esprit philosophique est de tout généraliser, 400. — La manie de tout généraliser a été appelée *génie*, 401. — Ce que c'est que le génie pris dans sa véritable acception, 402. — Qu'entend-on par les *mœurs ?* 403. — Ce ne sont pas des sophistes, mais des hommes de génie qui ont fondé les sociétés, 403. — Conclusion : Quand la corruption n'est que dans les mœurs, on peut y remédier par de sages lois ; mais quand un faux esprit philosophique l'a naturalisée dans la morale et la législation, le mal est incurable.

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE.

NOTICE

SUR

LA VIE DE L'AUTEUR.

Il existait dans les bourgs, et même dans les villages de Provence, des familles indépendantes, dédaignant les spéculations du commerce et les ressources de l'industrie; le modique produit d'un champ héréditaire, ou les honoraires bornés que procurait à leurs chefs un modeste emploi de judicature, ou l'exercice de quelque profession libérale, suffisaient à leurs besoins. Elles jouissaient d'une considération fort supérieure à la médiocrité de leur fortune, et se maintenaient, durant une longue suite de générations, dans la paisible possession d'une condition honorable.

Jean-Etienne-Marie PORTALIS (1) appartenait à une de ces familles; il naquit au Bausset (2), arrondissement de Toulon, département du Var, le 1er avril 1746 (3). Jean Portalis, son aïeul paternel, avait exercé la médecine avec distinction, et s'était distingué principalement par ses con-

(1) C'est à tort que l'inscription placée sur son tombeau dans l'église souterraine de Sainte-Geneviève ne le nomme que *Jean-Etienne*. Cette faute a été commise par M. Jansen, *Supplément au précis d'histoire universelle, politique, ecclésiastique et littéraire*, traduit de l'allemand d'après la vingtième édition de J.-H. Zopff, in-12. Paris, F. Schoel, 1810, tome 4, p. 145.

(2) Et non à Beaune, comme le veut M. Barbier dans son *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, in-8°. Paris, imp. bibliog. 1808, t. 4; table des auteurs, p. 336.

(3) M. Jansen, dans l'ouvrage déjà cité, le fait mal à propos naître en 1718.

naissances en botanique (1), à une époque où la pratique de la médecine, surtout dans le fond des provinces, était subordonnée aux préceptes d'une aveugle routine.

Jean-Etienne-Marie Portalis fit successivement ses études dans les colléges que la congrégation de l'Oratoire dirigeait à Toulon et à Marseille. Il se distingua dans des thèses publiques de philosophie qu'il soutint avec éclat : dès lors, on put remarquer en lui le germe de ce talent d'improvisation et de cette présence d'esprit qui l'ont depuis distingué.

A peine sorti du collége, et âgé seulement de dix-sept ans, il publia successivement deux petits écrits, l'un sur l'*Emile* de J.-J. Rousseau (2), et l'autre ayant pour titre : *Des Préjugés* (3).

Ces ouvrages se ressentaient de la jeunesse de l'auteur.

On put remarquer que l'écrivain qui s'essayait n'était ébloui ni par la célébrité des philosophes modernes, ni par leur ton paradoxal. Il eut le courage de se montrer religieux à un âge et à une époque où la mode voulait que l'on se montrât incrédule.

(1) Sa famille conserve un livre qu'il avait obtenu en prix, le 5 septembre 1683, au collége de l'Oratoire de Marseille ; il était alors en sixième. C'est le recueil des canons et des décrets du concile de Trente : *Canones et decreta sacrosancti et generalis concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III, Pio IV, pontificibus max. Romæ, apud Paulum Manutium Aldi f.*, 1564, mar. rouge, filets et armes de la ville de Marseille, d. s. t. Il n'est pas sans intérêt pour l'histoire de l'esprit humain de savoir quels ouvrages en France, et vers la fin du dix septième siècle, les magistrats municipaux et ceux qui présidaient à l'instruction destinaient à des écoliers de sixieme.

(2) *Observations sur un ouvrage intitulé :* EMILE, ou DE L'ÉDUCATION, par M. Portalis ; in-12 de 45 pages. Avignon, L. Chambeau, 1763.

(3) Ce petit écrit, de 30 pages in-12, ne porte ni l'indication du lieu où il a été imprimé, ni le nom de l'auteur, ni l'année de l'impression. Voici le sommaire de ce qu'il contient : *Idée générale des préjugés ; Des préjugés d'usage et de société ; Des préjugés de parti ; Des préjugés de siècle ; Des préjugés de système ; Des préjugés de politique.*

Le second ouvrage annonçait mieux le talent de l'auteur, mais prouvait qu'il se pressait trop d'écrire.

Ces deux petits écrits furent attaqués avec violence et amertume (1). Portalis ne fut ni aigri ni abattu par la critique; il écrivit en cette occasion à un de ses amis : *Il faut savoir être content de ceux qui nous apprennent à être mécontents de nous-mêmes.*

Destiné au barreau par ses parents, il étudia en droit dans l'université d'Aix.

La ville d'Aix, malgré la distance qui la sépare de la capitale du royaume, était peut-être, surtout à cette époque, la ville de France la plus remarquable par l'instruction de ses habitants et l'excellent ton qui y régnait dans la société. Grâces au succès de ses premiers essais littéraires, Portalis y fut bien accueilli de tout le monde.

MM. de Monclar et de Castillon, qui brillaient alors dans la magistrature, l'honorèrent de leur amitié. Il avait des mœurs et une conduite irréprochables; modeste sans timidité, doux sans fadeur, il avait surtout à cet âge une naïveté piquante; il était vif sans être étourdi, sociable par caractère et par goût; il portait dans la société cette complaisance qui rend aimable, et ce respect de soi-même qui fait qu'on est estimé.

Les avocats les plus distingués du barreau d'Aix, les Pascal, les Pazeri, les Colonia, les Siméon, l'aidèrent de leurs conseils, et l'admirent dans leur intimité; il devint l'ami dès deux premiers, le disciple du troisième, et le gendre du dernier.

Cependant, porté à généraliser ses idées et à remonter aux grands principes qui rattachent la science du droit à la morale et au droit naturel et politique, il lui était facile

(1) Nous pouvons en juger par une petite brochure, publiée pour leur défense, qui nous est tombée sous la main, et qui est intitulée : *Réponse aux deux lettres sur les deux ouvrages de M. Portalis*, étudiant en droit en l'université d'Aix. Avignon, 1764, in-12 de 18 pages. Ils y sont appelés *les fruits précoces d'un mérite naissant.*

de s'apercevoir que l'alliance de la jurisprudence et de l'esprit philosophique n'était point encore consommée. Il a peint d'une manière assez vive la situation du barreau à cette époque, dans une de ses lettres : « Je me souviens, « dit-il, que, lorsque je me consacrai au barreau, un an- « cien jurisconsulte, auquel je parlais des *Fragments* de « Cicéron *sur les lois*, me dit : Jeune homme, voulez-vous « devenir un avocat *causé*, lisez, lisez les savants com- « mentaires de Barthole : Rubæus, *De testamentis ;* Mas- « cardus, *De presumptionibus ;* Mathæus de Afflictis ; « et surtout ces vieux routiers, Fachinæus et Farinac- « cius, qui ont envisagé toutes les questions *ad utram- « que partem :* tout cela vous fera plus de profit que les « doctes rêveries du bonhomme Cicéron. »

Portalis fut reçu avocat à la fin de l'année 1765 : il avait alors dix-neuf ans ; il trouva des appuis dans ses respectables confrères.

Par une bizarrerie remarquable, il essuya, dès son début, un désagrément qui n'était donné à personne. Le parlement était alors dans l'usage d'encourager, par un compliment prononcé à l'audience par le premier président, le jeune avocat qui plaidait pour la première fois. Portalis plaida d'une manière distinguée, mais neuve, qui déplut aux magistrats routiniers. Les gens du roi requirent le compliment : il fut refusé. Au sortir de l'audience, un vieux praticien voulut le consoler, et lui dit : « Vous avez plai- « dé avec esprit ; mais il faut changer votre manière, qui « n'est pas celle du barreau. » — « Monsieur, répondit « le jeune homme, qui avait la conscience de ses forces, « et qui jugeait son siècle, c'est le barreau qui a besoin de « changer d'allure, et non pas moi. »

Ce mot fut prophétique.

Portalis opéra une révolution dans le barreau de sa province. Il naturalisa le droit public dans les affaires privées ; jamais il ne s'empara d'une question sans l'agrandir et la généraliser ; il dédaigna les subtilités de l'école, et établit en toute occasion les véritables principes de la science

du droit. Il suivit une carrière nouvelle, et il introduisit une méthode vraiment philosophique jusque dans les matières en apparence les moins susceptibles de démonstration. Bientôt on l'employa dans toutes les grandes causes ; sa bonhommie et sa simplicité désarmaient la jalousie que ses talents ne pouvaient manquer d'exciter.

Mais il ne tarda pas à paraître redoutable aux hommes de parti, car il y en avait alors comme à présent ; ils se livraient à des disputes avec autant de passion qu'on en a mis plus tard à se diviser en factions. « Ces disputes, di-« sait Portalis, forment deux partis rivaux qui se provo-« quent en tout, ne se pardonnent rien, s'entrechoquent « sans cesse; rien ne les contente, comme rien ne les dés-« arme ; ils ne se font jamais grâce ; toujours ils cher-« chent à faire illusion ; ils prennent la dureté pour la « vertu, l'opiniâtreté pour la constance (1). »

Le clergé luttait avec le parlement. Portalis publia, en 1766, un petit ouvrage *Sur la distinction des deux puissances*; il y posa avec précision et sagesse quelques principes sur les points de controverse qui divisaient le sacerdoce et l'empire. Alors quelques esprits exagérés voulurent rendre sa croyance suspecte; on fit violence à quelques passages extraits des divers mémoires qu'il avait publiés sur des matières canoniques ; on en tronqua d'autres ; un évêque (2) crut y trouver quelques propositions qui méritaient sa censure, et les dénonça dans un de ses actes. A la prière de ses amis, Portalis publia sa justification : cet écrit, fort court et devenu très rare, est plein de franchise, de noblesse, de sentiment et de religion. L'affaire n'eut aucune suite.

Dans le mois d'octobre 1770, il fit imprimer une consultation sur la validité des mariages des protestants de

(1) *Des préjugés*, p. 10.
(2) Celui de Saint-Paul-Trois-Châteaux.

France (1). Elle avait été rédigée à l'invitation du duc de Choiseul, alors ministre, qui avait eu la pensée d'établir la tolérance civile dans la nouvelle ville de Versoix. Linguet, qui n'aimait pas les avocats, a dit, dans son *Mémoire pour madame de Bombelles*, que « cet ouvrage est plein d'éloquence et de solidité. » Le manuscrit en avait été mis sous les yeux de Voltaire par Moultou de Genève, à qui Portalis l'avait communiqué; il le chargea de notes marginales, et en porta le jugement le plus flatteur. « Ce « n'est point là une consultation, disait-il; c'est un véri- « table traité de philosophie, de législation et de morale « politique. » Les principes de cet ouvrage étaient ceux d'une tolérance éclairée, et non d'une irreligieuse indifférence. Pensé avec sagesse, écrit avec mesure, et d'un style qui réunit la correction à l'élégance et à la chaleur, il contribua puissamment au changement de jurisprudence qui amena enfin l'édit de 1787 sur les mariages des protestants.

Vers la fin de l'année 1778, Portalis fut élu assesseur d'Aix. L'assesseur d'Aix était le second des quatre administrateurs électifs de la province de Provence, connus sous le nom de *procureurs du pays*. C'était d'ordinaire sur lui que reposait tout le fardeau de l'administration. Peu d'individus de son ordre avaient été appelés si jeunes à ces hautes fonctions, qui étaient considérées comme les plus honorables qu'un avocat pût être appelé à remplir en Provence. Ce fut un hommage rendu à ses talents et à son excellente conduite.

Il fut obligé de suspendre pour quelque temps sa carrière de jurisconsulte, et il eut occasion de développer des talents d'un autre genre. Il inspira par sa correspondance une grande confiance au gouvernement. A cette époque se

(1) On en a donné plusieurs éditions in-12 et in-8°, à Paris, à La Haye et à Genève. Elles sont mentionnées dans *La France littéraire*, de Ersch. Cette pièce est signée de l'auteur et du savant Pazeri, son ami.

resserrèrent les nœuds de l'amitié qui le liaient au cardinal de Boisgelin, archevêque d'Aix et président-né de l'administration du pays de Provence; l'attachement qui les unissait ne s'est jamais démenti.

Portalis, durant le cours de sa courte administration (1), obtint la suppression des exemptions de l'ordre de Malte, provoqua une déclaration du roi qui modéra celles du clergé et de la noblesse. Il prépara des règlements pour mieux fixer la constitution des *vigueries*, sortes d'arrondissements territoriaux qui avaient leurs assemblées, leurs chemins, leur trésorier et leur administration. Sous sa direction, le régime des impositions fut perfectionné, et il fut établi un meilleur ordre dans la conduite des ouvrages publics.

A la fin de son administration, il fut sur le point d'être appelé à Paris par le ministère, pour être placé à la tête d'une direction générale de l'administration des pays d'états, dont on projetait l'établissement (2). Le cardinal de Boisgelin, son ami, et M. Necker, qui admirait la correspondance animée et nourrie de Portalis, avaient attiré sur lui, pour cette place, l'attention du gouvernement: la Providence en ordonna autrement.

En 1781, Portalis retourna au barreau. Il était de toutes les grandes affaires; il eut le même succès, et jouit de plus de faveur encore qu'avant son administration.

Vers la fin de 1782, il fut député à Paris par sa province pour venir y solliciter la décision de plusieurs affaires importantes. Sa réputation l'avait devancé: il fut bien accueilli des gens en place; on le rechercha dans les so-

(1) Les procureurs du pays n'exerçaient leurs fonctions que durant deux ans.

(2) Voyez l'excellente *Notice sur le cardinal de Boisgelin*, par l'un de ses grands-vicaires (S. Em. le cardinal de Bausset.) Cet illustre prélat, aussi recommandable par l'élévation de son esprit que par la modération de son caractère et l'élégance de son style, fut aussi l'ami de Portalis, et cette amitié est un titre de gloire que nous revendiquons pour lui.

ciétés. Il sut toujours se ressembler à lui-même. L'amitié du cardinal de Boisgelin contribua à lui rendre le séjour de Paris utile et agréable ; il eut aussi beaucoup à se louer de la bienveillance du maréchal prince de Beauvau.

Il obtint un secours considérable d'argent pour sa province, la révocation d'un impôt nouvellement établi sur les huiles, celle du privilége exclusif des messageries, un règlement qui fixait à un taux modéré la contribution de la Provence à la dépense des troupes qui séjournaient ou qui passaient dans cette province frontière; enfin une loi qui confirmait, pour ce pays, le principe salutaire de la *réalité* des tailles, et le droit imprescriptible d'attaquer toutes les exemptions acquises à prix d'argent.

Tous ces succès furent obtenus en trois mois; il retourna dans ses foyers au commencement de 1783.

Dans le cours de cette année, il plaida deux grandes causes : l'une pour le marquis de Cipières, maire de Marseille, contre l'ordre de Malte; et l'autre pour la comtesse de Mirabeau, demandant à être séparée de corps et de biens du fameux comte de Mirabeau, son mari, qui défendit lui-même sa propre cause.

Dans l'affaire du marquis de Cipières, les plus grandes questions furent agitées.

Un jeune chevalier de Malte avait excité quelque trouble au théâtre de Marseille; le marquis de Cipières, en qualité de maire, avait été obligé d'instruire une procédure. L'ordre de Malte, irrité, prit une délibération pour déclarer que le marquis de Cipières et sa postérité seraient à jamais privés du droit d'admission dans l'ordre.

Portalis, consulté, conseilla l'appel comme d'abus contre cette délibération. L'ordre de Malte répondit qu'il était souverain, et qu'il n'était comptable qu'à Dieu de ses décrets.

Portalis fit un mémoire curieux sur l'origine de l'ordre de Malte; sur la constitution politique, civile et religieuse de cet ordre; sur la nature, les limites, le caractère de sa souveraineté; enfin sur les rapports qui le liaient aux puis-

sances catholiques, chez lesquelles on lui permettait de posséder de grands biens.

La délibération de l'ordre fut déclarée abusive par le parlement de Provence.

Immédiatement après, l'affaire du comte de Mirabeau fut plaidée. Les audiences furent solennelles (1). Portalis développa dans cette circonstance une force de talent et une énergie d'éloquence qui étonnèrent le comte de Mirabeau lui-même. La comtesse de Mirabeau gagna son procès.

Ces deux triomphes ne furent pas sans amertume pour Portalis. La famille de Mirabeau était fort accréditée à Malte : elle excita le ressentiment de l'ordre. Le grand-maître fit porter au roi, par son ambassadeur, des plaintes amères contre Portalis. Il éprouva alors les effets touchants de l'amitié et de l'estime de ses concitoyens. Le parlement, la cour des aides, l'administration de la province, réclamèrent pour lui, et l'orage fut conjuré.

M. le comte de Vergennes, ministre des affaires étrangères, écrivit à Portalis : *Sa Majesté n'oubliera jamais le degré de protection qu'elle doit à un sujet aussi utile et aussi estimable que vous, contre les prétentions d'un ordre que le bien public demande qu'elles soient restreintes.*

Les bornes de cette notice ne permettent pas d'énumérer toutes les belles discussions qui sortirent de la plume de Portalis, toutes les questions importantes qu'il discuta (2) avec une si grande supériorité; mais on ne peut passer sous silence l'appel comme d'abus d'une sentence de l'officialité d'Aix, qui lui donna occasion de composer un traité complet sur la dissolution du mariage

(1) LL. AA. II. et RR. l'archiduc Ferdinand et l'archiduchesse Béatrix d'Autriche, alors à Aix, y assistèrent.

(2) Telle fut celle du baptême des adultes, dans un procès entre un curé de Saint-Ferréol, de Marseille, et son évêque, où il s'agissait de tracer une ligne de démarcation entre les droits des curés et l'autorité des évêques.

pour cause d'impuissance. Une jeune femme s'était pourvue devant la juridiction ecclésiastique pour faire rompre un lien que la nature désavouait : le juge ordonna la cohabitation triennale. Portalis attaqua cette sentence, comme contraire à la nature, et aux intérêts de la religion et des mœurs : il triompha encore cette fois.

En 1787, après la première assemblée des notables, le clergé et la noblesse de Provence demandèrent le rétablissement des états du pays, suspendus depuis 1631. A dater de cette époque, l'impôt était consenti et les affaires de la province étaient traitées dans une assemblée des députés des communes, qui s'assemblaient annuellement dans la petite ville de Lambesc, et à laquelle assistaient trois évêques pour le clergé et deux gentilshommes pour la noblesse. Cette assemblée, dont l'ouverture était faite par deux commissaires du roi, le commandant et l'intendant de la province, était d'ailleurs présidée par M. l'archevêque d'Aix, et la noblesse s'y trouvait indirectement représentée par un certain nombre de gentilshommes, tels que les premier et second consuls de la ville d'Aix (1), qui y étaient appelés à cause de leurs fonctions administratives ou municipales. Portalis, consulté par le gouvernement, fit un mémoire dans lequel il examinait ce qui

(1) Les consuls de la ville d'Aix étaient en même temps procureurs du pays, c'est-à-dire administrateurs de la province. Ils rendaient compte à l'assemblée des communautés. Ils ne restaient que deux ans en charge ; ils étaient élus par le grand conseil de la ville. Les consuls sortants proposaient leurs successeurs à ce conseil, qui s'appelait *assemblée de nouvel état*. On votait au scrutin l'admission ou le rejet de la proposition. Les nouveaux élus avaient besoin de l'agrément du roi pour entrer en charge. Les procureurs du pays étaient au nombre de quatre : le premier était nécessairement un gentilhomme possédant un fief ; le second, qui portait le nom d'*assesseur*, un avocat ; le troisième, un gentilhomme non possédant fief ; et le quatrième, un bourgeois. Dans d'autres villes ou communautés de Provence, la première charge municipale, quoique élective et au choix d'électeurs tirés en grande majorité de l'ordre de la bourgeoisie, était aussi dévolue à la noblesse.

avait été, ce qui était et ce qui devait être. Ce mémoire, resté manuscrit, renferme des recherches intéressantes et les grandes vues d'un homme d'état.

Malheureusement l'opinion du moment l'emporta sur les conseils du sage. Les états furent rétablis dans leur ancienne forme, et le pays fut déchiré.

En 1788, Portalis rédigea, au nom de l'ordre des avocats au parlement d'Aix, une *Lettre au garde des sceaux*, contenant de respectueuses, mais énergiques remontrances contre la révolution opérée dans l'état par l'archevêque de Sens. On n'a rien publié à cette époque de plus solide ni de plus éloquent (1). Il ne tarda pas à faire suivre cette lettre par un autre ouvrage sur le même sujet, intitulé : *Examen impartial des édits du* 8 *mai* 1788. Dans cet écrit, où l'auteur était plus à l'aise, il traite les mêmes questions avec plus de liberté et d'étendue ; il s'y livre à une discussion approfondie des vrais principes du gouvernement français et des priviléges des pays d'état ; on y trouve des vues neuves sur l'exercice de la puissance publique.

Lorsqu'en 1789 les états-généraux furent convoqués, la voix publique désignait Portalis pour député. L'influence de Mirabeau, qui domina les élections par des insurrections populaires, l'écarta. Cependant il se contenta de le dépopulariser, jamais il ne provoqua aucun acte de violence contre lui ; il parla toujours avec estime de sa personne, même quand il effectait de paraître mécontent de ses opinions.

Les progrès de la révolution et les mouvements populaires qui signalèrent son début en Provence donnèrent occasion à Portalis de prouver sa fidélité à ses anciens amis. Le cardinal de Boisgelin et M. de la Tour, intendant et premier président en Provence, le trouvaient toujours prêt à les aider de ses conseils et de son influence, dans les moments de trouble et de danger.

(1) Cette lettre a été imprimée à Aix, in-8°, 1788 : elle est signée de tous les avocats au parlement.

La procédure criminelle était devenue publique. Suivant une loi émanée de l'assemblée constituante, on donnait des conseils et des défenseurs aux accusés. Dans un tumulte populaire, deux dragons du régiment *du Roi*, assaillis par une multitude égarée, avaient tué un paysan en se défendant; ils furent arrêtés. La chambre des vacations du parlement, qui subsistait encore, devait les juger : elle leur donna Portalis pour défenseur. Au jour fixé, la population entière s'émeut ; elle menace de massacrer les accusés, si les juges ne les déclarent pas coupables. Des murmures circulent contre le défenseur dans un auditoire turbulent et malintentionné. Portalis s'en aperçoit: avant d'adresser la parole aux magistrats, il se tourne vers le peuple; il l'avertit en peu de mots que la liberté du ministère qu'il remplit importe à tous les citoyens, et que, dans l'intérêt de tous, nul ne doit être condamné sans avoir été défendu. Il obtient le silence, commande l'attention, justifie les accusés, refuse les précautions qu'on voulait prendre pour sa sûreté après la plaidoirie, et se retire sans recevoir la moindre insulte. Ce calme imposé par son éloquence fut de peu de durée : les magistrats qui venaient de prononcer l'arrêt d'absolution furent forcés de s'échapper par des issues secrètes; il fallut reconduire en prison les accusés absous, et ils ne purent recouvrer leur liberté qu'à la faveur d'un déguisement et dans les ténèbres de la nuit.

Peu de temps après, Portalis fut forcé de présider un comité central d'organisation de la garde nationale. Il proposa un plan qui réunit tous les esprits et qu'il fit accepter, quoiqu'il déjouât les intentions secrètes des désorganisateurs.

Mais la révolution marchait avec rapidité. Il jugea que, dans l'état de fermentation où étaient les esprits, il ne pouvait plus espérer de faire le bien. A la fin du mois d'août 1790, il se retira, avec sa famille, dans une maison de campagne éloignée. Il y vécut en paix, s'occupant de l'éducation de son fils et de la composition d'un grand

ouvrage sur les *Sociétés politiques*, qu'il avait commencé dans ses moments de loisir, et dont il n'existe que des fragments (1). A cette époque il fut nommé commissaire du roi pour l'organisation d'un des trois départements qui comprennent l'ancienne Provence. Il refusa ces fonctions honorables; il pria l'archevêque de Bordeaux, alors garde des sceaux, de faire agréer son refus au roi. Attaché comme il l'était à l'ancienne constitution provençale, il ne put se résoudre, disait-il, à concourir à une opération qui en consommait l'anéantissement. Sa maison de campagne fut durant quelque temps le refuge de plusieurs ecclésiastiques estimables qui fuyaient la persécution.

Au mois de février 1792, l'exaltation toujours croissante des esprits et l'accélération du mouvement révolutionnaire vinrent troubler la tranquillité de ce petit coin de terre. Un régiment suisse fut désarmé à Aix par des Marseillais insurgés; des comités d'insurrection furent organisés dans toutes les communes rurales; il fallut songer à sa sûreté. Portalis, ne pouvant se résoudre à quitter la France, se rendit à Lyon avec sa famille. Il y avait des amis (2); il y était aussi avantageusement connu que dans sa province; il venait d'ailleurs s'y joindre à un nombre

(1) Il se vit contraint d'en détruire une grande partie pendant qu'il était poursuivi et persécuté en 1793.

(2) Après avoir parlé de l'éloquence des Burke et des Fox, les auteurs du *Nouveau Brillon*, ou *Dictionnaire de jurisprudence et des arrêts* (Prost de Royer et Riolz), ajoutent : « Avec plus d'égards, d'a-« ménité, de circonspection, de timidité, de mollesse peut-être, notre « éloquence peut encore conserver un grand caractère et produire de « grands effets. Allons aux états de Provence : c'est là que, reconnais-« sant l'avantage de l'instruction et de l'art de bien dire, on place tou-« jours des avocats célèbres à la tête du tiers et des possédant-fiefs. » L'un d'eux, M. Portalis, administrant la province à l'âge de trente « ans, a prouvé comment on allie le génie de l'administrateur et le « cœur du patriote avec le talent de l'orateur et le savoir du jurisconsulte. » In 4°, Lyon, 1782, tome 2, mot ADMINISTRATION, p. 841.

Plus tard, Portalis s'était engagé à travailler pour ce dictionnaire; il n'a donné que l'article AMIRAUTÉ; il avait préparé l'article ASSURANCE.

très considérable de ses compatriotes que les troubles du midi avaient, comme lui, éloignés de leurs foyers. Il s'y livra aux travaux de sa profession. Il était consulté de tous les départements voisins. On conserve avec soin dans ce pays quelques unes de ses consultations sur des questions d'intérêt général, qui furent imprimées à cette époque (1).

Au reste, fidèle à la règle de conduite qu'il avait adoptée depuis 1789, il ne prit part, durant son séjour à Lyon, à aucune affaire politique. Mais les difficultés de sa position augmentèrent lorsque, le 20 juillet 1792, l'assemblée législative décréta qu'il y avait lieu à accusation contre son frère (2), officier au corps royal du génie, impliqué dans les mouvements royalistes du camp de Jalès.

En 1792 et 1793 (3), il fut, à diverses reprises, forcé

(1) Une entre autres sur une question d'état fort importante et une autre sur la nullité des dispositions testamentaires faites en faveur d'une concubine.

(2) On doit rectifier ici une erreur qui s'est glissée dans la *Table générale, par ordre alphabétique des matières, des lois, sénatus consultes*, etc., *publiés dans le* Bulletin des lois *et les collections officielles*, in-8°. Paris, Rondonneau et Decle, 1816, tome 4, p. 128, où ce décret d'accusation est rapporté à J.-E.-M. Portalis, depuis ministre des cultes. Si l'auteur de cette table ne s'était pas arrêté au titre de la pièce, qui porte : « Acte législatif, non sujet à la sanction du roi, portant accusation contre les nommés Connway, Portalis et autres, » il aurait vu dans le corps de l'acte que l'accusation est portée contre les nommés Connway, général en chef ; Portalis, officier du génie, etc. *Collection générale des lois*, in 4°. Paris, 1793, édit. du Louvre, tome 9, mai, juillet 1792, p. 619.

Vincent-Daniel-Auguste Portalis, capitaine au corps royal du génie, émigré en 1791, employé au service d'Espagne jusqu'en 1801, rentré à cette époque, et mort en 1802 à la Martinique sous-directeur de fortifications, était un excellent officier et un excellent Français. Il a laissé imparfait un traité fort important *Sur les reconnaissances militaires*, dont une partie doit se trouver entre les mains des héritiers de l'amiral Villaret de Joyeuse, auquel il l'avait remise avant de mourir.

(3) Au commencement de cette année, il avait conçu un plan de défense pour l'infortuné Louis XVI. Il le développa avec éloquence et

de s'éloigner de Lyon; à la fin de juillet 1793, il abandonna cette ville pour obéir aux décrets de la Convention, qui prescrivaient d'en sortir à tous les Français qui n'y avaient point reçu la naissance. Il se flattait d'obtenir plus facilement, par cette conduite soumise, sa radiation de la liste des émigrés, où il avait été inscrit dès le mois de mars 1792, ainsi que sa femme et son fils. Son espoir fut trompé: car il fut déclaré définitivement et contradictoirement émigré. Il se retira à Villefranche, où il put demeurer en paix quelques mois.

Mais l'obéissance aux lois devint bientôt plus dangereuse que la révolte. Fuyant un pays que l'armée révolutionnaire occupait, où un infortuné jeune homme qui lui était attaché en qualité de secrétaire venait d'être fusillé, il vint à Paris, espérant se cacher et se perdre au sein d'une vaste population. Les dénonciations de la commission temporaire de Lyon l'y avaient précédé; son signalement, imprimé, circulait de brigade en brigade partout où il y avait des gendarmes: il fut arrêté. A la vérité, il dut à une circonstance heureuse d'être traduit sur-le-champ dans une maison de santé. Un de ses compatriotes, fils d'un maître de danse de la ville d'Aix, qui se souvint avec reconnaissance d'avoir été encouragé et accueilli par lui dans ses jeunes années, avait alors un grand crédit à Paris. Membre de la commune, président d'un tribunal civil, ami de Robespierre, Desvieux (1) rencontra Portalis, s'intéressa à lui, et le préserva de l'horreur de ces prisons où gémissait, à cette époque, l'élite des citoyens.

Durant sa détention, Portalis conserva sa gaîté; il était la consolation de ses camarades. Il allait être traduit au tribunal révolutionnaire avec un autre de ses frères (2),

courage dans une société nombreuse réunie chez le proche parent d'un Lyonnais, devenu depuis lors bien illustre, le maréchal duc d'Albuféra.

(1) Le malheureux périt peu après Robespierre, le 11 thermidor.

(2) Le baron David Portalis.

qu'on amenait des prisons de Grasse, quand la chute de Robespierre arriva.

Ce ne fut qu'à la fin de 1794 qu'il put obtenir sa liberté; elle lui avait été plusieurs fois refusée, même depuis le 9 thermidor; il ne la dut qu'à la constante persévérance du député Durand-Maillane et à l'appui énergique du fameux Legendre de Paris (1).

Sorti des prisons, Portalis reprit sa profession d'avocat, et ne tarda pas à jouir à Paris de la considération qui l'avait suivi partout. A cette époque, on lui offrit au tribunal de cassation une place qu'il crut devoir refuser. Un des premiers il provoqua la restitution des biens des condamnés aux familles de ces infortunées victimes; il publia à ce sujet une courte mais courageuse brochure, intitulée : *De la révision des jugemnts*, avec cette épigraphe :

Hérite-t-on, Grand Dieu ! de ceux qu'on assassine ?
CRÉBILLON.

Quelque temps après, il prit la défense de la malheureuse ville d'Arles (2), qui demandait à être relevée de la terrible proscription dont elle avait été frappée par la Convention, et fit paraître pour elle un mémoire intitulé : *Il est temps de parler.*

Cependant la constitution de 1795 avait été décrétée et acceptée. Les assemblées primaires furent convoquées. Portalis se rendit quelquefois dans celle de sa section (3),

(1) Portalis fit une noble et éloquente allusion au service que cet ex-conventionnel lui avait rendu, dans un de ses plus beaux discours, celui qu'il prononça au Conseil des Anciens contre la résolution qui ordonnait la déportation des prêtres non assermentés.

(2) Par une loi du 21 mars 1792, la ville d'Arles avait été déclarée en état de rébellion; le désarmement de ses habitants et la démolition de ses murailles avaient été ordonnés. Par un décret du 20 mars 1793, plusieurs fonctionnaires publics de la même ville furent mis en accusation. Un grand nombre d'Arlésiens furent privés de l'exercice du droit de citoyen, et soumis à payer des indemnités considérables à de prétendus patriotes.

(3) Celle de *Brutus*, quartier Montmartre.

mais il n'y parlait pas. Un jour, dans une occasion délicate, au milieu de la plus violente agitation, le président de l'assemblée, embarrassé de ce qui se passait, lui donna subitement la parole. Etonné, il n'hésita qu'un moment; il se résigna, parut à la tribune, et réussit à calmer les esprits. Depuis, on le pressait de parler toutes les fois qu'on avait besoin d'être éclairé et concilié, et il parla toujours avec le même succès.

Il ne pouvait manquer d'être électeur; et cette assemblée électorale (1), composée de l'élite des citoyens de Paris, qui ne se laissa ébranler ni par le canon de vendémiaire, ni par ces commissions militaires dont les jugements frappèrent plusieurs de ses membres (2), le nomma député.

Dans le même temps, les électeurs du département du Var lui accordaient le même témoignage de confiance; et il fut porté au corps législatif par une double élection. Il s'y trouva avec son meilleur ami et son beau-frère (3), qui, mis hors la loi en 1793, comme procureur-général-syndic du département des Bouches-du-Rhône, et contraint de fuir sa patrie, avait été forcé de reprendre, en y rentrant, les fonctions administratives qui l'avaient fait proscrire, et qui venait, comme Portalis, d'être porté à la députation par le suffrage de ses concitoyens.

Portalis fut appelé, par son âge, à faire partie du conseil des Anciens. Il refusa, ainsi que ses collègues de la députation de Paris, de se conformer à cette disposition de la loi du 3 brumaire, qui assujettissait les nouveaux députés à déclarer qu'ils n'étaient point parents d'émigrés; et la considération dont il était entouré empêcha, sans doute, qu'on ne proposât contre lui l'exclusion qui naissait de l'émigration de son frère. On se contenta de de-

(1) M. le marquis de Pastoret la présidait.

(2) M. d'Ambray, aujourd'hui chancelier de France, fut élu par cette même assemblée.

(3) M. le comte Siméon.

mander une fois durant le cours de la session que les députés de Paris fussent tenus d'obéir à la loi du 5 brumaire; cette proposition n'eut pas de suite.

Dans sa carrière législative, il développa une parfaite modération et une grande noblesse de caractère. Constamment opposé au directoire, il combattit sa marche avec énergie, mais avec mesure. Il avait alors pour amis, dans le conseil des Anciens, les Marbois, les Lebrun, les Tronson du Coudray, les Dumas, les Regnier, les Tronchet, les Maleville, et plus tard ce bon Marmontel, dont la confiance en lui était sans bornes; dans le conseil des Cinq-Cents, les Siméon, les Pastoret, les Boissy, les Jourdan, les Vaublanc, et tant d'autres qui partagèrent plus tard avec lui une honorable proscription; au dehors, les Suard, les Morellet, les Lacretelle jeune, et d'autres écrivains qui savaient allier le courage à la sagesse. Tous voulaient terminer la révolution et assurer à leur pays les bienfaits d'un gouvernement constitutionnel; il n'était pas dans leur destinée d'atteindre à cet honorable but. Ce n'est pas dans cette notice que nous pourrions déduire les causes qui s'opposaient au succès de leurs efforts : la France n'était pas encore mûre pour une véritable restauration.

La première fois que Portalis parla à la tribune, ce fut pour combattre l'établissement d'un ministère de la police générale : il pressentait dès lors combien un ministre sans attributions proprement dites, mais appelé, par sa position, à une sorte de contrôle politique et moral de toutes les attributions, était redoutable pour les pouvoirs réguliers et définis, et tout ce qu'une pareille institution avait de menaçant pour les citoyens et pour l'autorité elle-même. Apparemment il ne fut point compris, car il ne fut point soutenu.

Il s'opposa ensuite à une résolution qui autorisait le directoire à suspendre les administrateurs nommés par les électeurs, et à les remplacer provisoirement. Il prouva que c'était dépouiller les citoyens de leurs droits, et rem-

placer les magistrats selon l'opinion du pays par d'autres qui ne seraient que les organes et l'instrument de ceux qui exerçaient le pouvoir. Ses efforts furent encore infructueux cette fois.

Le 17 février 1796, il fit, au nom d'une commission, un rapport sur une résolution qui attribuait au directoire le droit exclusif de prononcer la radiation de la liste des émigrés; il en proposa le rejet, et demanda que le droit réclamé par le gouvernement fût accordé aux tribunaux. C'était assurer la réparation subite d'une multitude d'injustices; c'était ouvrir les portes de la patrie à ce grand nombre d'exilés qui les assiégeaient; c'était prévenir la spoliation de leurs familles et la confiscation de leurs biens, et tarir dans sa source une des causes les plus graves du malaise de la France, et celle qui durera le plus longtemps. L'impression même du rapport fut refusée: on se fonda sur ce qu'il n'était point écrit, et le conseil des Anciens décida qu'à l'avenir les rapporteurs de ses commissions écriraient et liraient leurs rapports. Les adversaires de Portalis espéraient par là l'exclure des fonctions de rapporteur: car ils savaient que la faiblesse de sa vue l'empêchait d'écrire et de lire. Sa mémoire prodigieuse trompa leur prévoyance; il dicta ses rapports, et il les répétait à la tribune sans en omettre une seule phrase (1).

Une résolution foudroyante contre ce que l'on appelait alors les prêtres réfractaires fut prise par le conseil des Cinq-Cents, malgré les efforts des députés bien pensants. Goupil de Préfeln en proposa le rejet, au nom de la commission qui avait été chargée de l'examiner pour le con-

(1) Il donna une autre preuve de l'excellence de sa mémoire, étant président du conseil des Anciens. Le règlement voulait que le président lût le préambule des résolutions du conseil des Cinq-Cents, jusque après la déclaration d'urgence. Pendant qu'on rédigeait le reçu que l'on donnait au messager d'état qui avait apporté la résolution, Portalis se faisait lire tout bas ces préambules; il les répétait ensuite avec assurance, sans qu'il lui arrivât jamais d'oublier un mot, de transposer un membre de phrase ou d'altérer une expression.

seil des Anciens. Son rapport eut peu de faveur: les conclusions déplaisaient aux ennemis des prêtres; la couleur anti-religieuse du discours blessait les amis de la religion. Le lendemain 25 août, Creuzé-Latouche prononça une fort longue et fort violente opinion, où il rappelait tous les griefs tant de fois élevés contre la religion et les prêtres par les écrivains du dix-huitième siècle et les copistes de Voltaire. On en demanda l'impression. Portalis s'opposa avec force à l'impression d'un discours qui insultait à la religion et à la croyance de la majorité des Français; la discussion devint orageuse; l'impression fut rejetée à l'appel nominal. Dans la séance suivante, Portalis soutint les conclusions du rapporteur; il traça rapidement le tableau des lois atroces portées contre le clergé depuis la révolution, justifia le refus du serment exigé des prêtres, fit une éloquente apologie du christianisme, et dénonça cette intolérance philosophique qui, sous prétexte de détruire l'intolérance religieuse, violentait les consciences, suscitait des persécutions et multipliait les dispositions pénales. L'effet de ce discours fut prodigieux : en dépit des règlements, de vifs applaudissements éclatèrent dans les tribunes; les orateurs inscrits renoncèrent à la parole; Dupont de Nemours, qui devait parler le premier, s'écria de sa place que, *lorsque Achille combattait, Ajax et Diomède n'avaient garde de prendre les armes.* On ordonna l'impression du discours à six exemplaires; la discussion fut fermée, et la résolution rejetée à la presque-unanimité. C'est, sans contredit, un des plus beaux triomphes que la parole ait obtenus, dans aucune de nos assemblées, depuis la révolution.

Portalis fut un des plus puissants antagonistes de la résolution qui dépouillait les ascendants des émigrés, et ouvrait leur succession de leur vivant. Il prononça à ce sujet une opinion pleine de force, de chaleur et de sentiment.

Plus tard, il attaqua une autre résolution qui faisait revivre plusieurs dispositions de la loi du 3 brumaire

contre les parents d'émigrés. Il présenta cette loi comme opposée aux principes éternels sur lesquels repose toute bonne législation, punissant les masses, et divisant la nation en deux parts, l'une de privilégiés, l'autre d'esclaves. Il soutint que cette loi révolutionnaire avait été abrogée par l'amnistie du 4 brumaire, et que, si l'on pouvait supposer qu'elle existât encore après le rejet de la résolution, elle subsisterait déshonorée comme une loi de colère et le dernier acte de la vengeance d'un parti.

Dans le courant de février 1797, il fut désigné, dans le plan d'une conspiration de Brothier et La Villeheurnois, comme devant remplacer Cochon au ministère de la police. Vers la même époque, il s'opposa à ce que les électeurs fussent condamnés à prêter le serment de haine à la royauté qu'on voulait exiger d'eux.

Rapporteur d'une commission chargée d'examiner une résolution du conseil des Cinq-Cents pour la répression des délits de la presse, il en proposa le rejet. Ce qu'on a jamais dit de plus fort et de plus concluant en faveur de la liberté illimitée de la presse se trouve dans ce discours ; il ne considère la presse que comme un instrument, et il pense que les délits qu'elle sert à commettre rentrent dans la classe de ceux qui doivent être réprimés par les lois générales ; mais il établit la nécessité de porter une loi contre la calomnie et l'injure, et il en pose les bases.

Il fit encore adopter une résolution du conseil des Cinq-Cents qui ordonnait la clôture des clubs ou sociétés populaires.

Enfin il obtint le triomphe le plus doux en concourant efficacement à l'adoption de l'acte qui sauva les jours des infortunés émigrés naufragés à Calais, que la haine du directoire avait poursuivis avec une si cruelle persévérance. Il était difficile de défendre la cause de l'humanité et du malheur avec plus de logique, de vigueur et de sentiment (1).

(1) Esmenard a célébré ce discours dans son poème de *La navigation*.

Son dernier discours fut un rapport prononcé le 15 août 1797, tendant à faire rejeter comme insuffisante une résolution qui supprimait le divorce pour cause d'incompatibilité d'humeur et de caractère : c'est un de ses discours les mieux travaillés (1).

Cependant, la division qui régnait entre les membres du directoire, l'opposition de la majorité des deux conseils aux vues du gouvernement, les craintes que le parti révolutionnaire conçut d'une troisième élection, amenèrent une catastrophe qui ne pouvait être évitée dans la situation où se trouvaient les esprits. Le 4 septembre 1797, le directoire fit envahir les conseils par la force armée ; les députés furent violemment dispersés; quelques uns d'entre eux furent réunis, loin du lieu ordinaire de leurs séances, auprès du palais du directoire et au milieu de ses soldats. Les barrières furent fermées. L'élection d'un grand nombre de membres de deux conseils qui siégeaient depuis quelques mois, et qui avaient concouru à la confection de plusieurs lois, fut annulée; cinquante-trois députés courageux et une foule de journalistes furent condamnés à la déportation : Portalis fut du nombre. Grâces à ses nombreux amis, il lui fut facile de se soustraire à ses persécuteurs. Il dut un premier asyle à un de ses anciens compagnons de prison (M. Delessert, le père); son honorable amie, Mme de La Borde, favorisa son départ ; enfin il obtint un passe-port de l'excellent baron de Dreyer, alors ministre du roi de Danemarck en France.

(1) Nous ne pouvons omettre de rappeler quelques travaux importants faits par Portalis dans ses fonctions législatives, tels qu'un rapport sur l'organisation de la haute cour nationale, remarquable par les principes de droit public qui y sont discutés, et la manière dont ils sont développés; un autre rapport sur le canal du Midi, où il exposa, avec force et clarté, les droits des héritiers de Riquet sur cette belle propriété, et ceux de l'industrie et du génie sur les créations dont ils enrichissent l'état; enfin, un dernier discours sur l'abrogation de la loi du 3 brumaire, où il traita, avec la supériorité d'un homme d'état, de la manière de terminer les révolutions. Il a été secrétaire et président du conseil des Anciens.

Il quitta la France avec son fils et se rendit en Suisse: il y fut accueilli avec empressement. En arrivant à Bâle, il y trouva une lettre de M. Necker, qui lui offrait un asyle. *Ma fille*, disait dans cette lettre l'ancien ministre de Louis XVI, *est encore à Paris : j'espère qu'elle ne tardera pas à venir nous joindre, car elle doit être bientôt dégoûtée de ce nouvel air de liberté que l'on psalmodie en France.* Portalis resta peu de jours à Bâle; il resta plus de temps à Zurich, où il se lia particulièrement avec le célèbre Lavater, avec M. David de Wyss et l'aimable M. Meister. Il allait se réunir à M. Suard, dans le canton de Berne, lorsque la révolution de Suisse éclata : il fallut quitter ce malheureux pays. Portalis se retira alors dans le Brisgaw ; il s'y réunit à un de ses collègues de députation et d'infortune, M. Gau. Il y demeura quelques mois, jouissant des douceurs d'une société choisie, composée de l'abbé Delille, de Mallet du Pan et du poète Jacobi. Il se disposait à partir pour Venise, lorsqu'on l'invita à se rendre en Holstein, où plusieurs de ses collègues, et entre autres MM. Dumas, son ami, et Quatremère de Quincy, avaient trouvé retraite et protection. Il ne balança pas; il prit la route de Souabe, pour voir, en passant à Tubingue, M. Suard, qui s'y était retiré auprès de M. de Narbonne et de Mme la vicomtesse de Laval. Enfin il arriva, au mois de 1798, à Tremsbüttel, chez le comte Christian de Stolberg, où il était attendu. Au mois de mai, il se rendit à Emckendorff, chez le comte Frédéric de Reventlau. Il ne quitta cette douce et noble demeure que pour revenir en France.

L'auteur de cette notice ne pourrait, sans excéder les bornes qu'il s'est prescrites, dire ici ce qu'une petite contrée du nord de l'Allemagne renfermait alors de vertus et de talents, d'amabilité et de grâces. Le comte Frédéric de Reventlau, et la comtesse Julie, son épouse, réunissaient toutes les qualités de l'esprit et du cœur.... Tous les sentiments généreux leur étaient naturels, toutes les pensées élevées leur étaient propres. De hautes lumières jointes à la plus vive, à la plus active bienfaisance, à la sen-

sibilité la plus exquise, caractérisaient la comtesse Julie. Elle n'était pas un seul instant sans faire une bonne action, sans être en présence d'une vérité religieuse, sans éprouver une affection passionnée. Son âme énergique soutenait un corps délicat, consumé par la maladie et de longues souffrances; elle était gaie au sein des douleurs les plus aiguës : la sérénité de son âme n'était troublée que par les maux d'autrui. Un esprit vaste, original, pénétrant; une éloquence douce, persuasive, entraînante; le cœur le plus noble et le plus compatissant, distinguaient le comte de Reventlau. Portalis trouva en lui un ami : ils s'entendaient sur tous les points. Le château d'Emckendorff était le rendez-vous d'un cercle choisi et tel qu'on aurait peine à le rencontrer dans la plus brillante capitale. Là venaient tour à tour, et quelquefois ensemble, le comte Christian de Stolberg et son frère le comte Frédéric Léopold, deux hommes que l'Allemagne se glorifiera à jamais d'avoir produits, et dont le dernier a honoré l'humanité par la sublimité de son caractère; et ce philosophe Jacobi, aimable comme un Français homme du monde, profond comme un penseur allemand, et qui savait si bien allier la philosophie et le sentiment. Les Henssler, les Hegewisch, les Pfaff, les Schlosser, les Kleuker, y apportaient le tribut de leurs connaissances et de leur érudition. M. de Vanderbourg, le général Dumas, M. d'Angivilliers, y représentaient la France. Tous les étrangers de distinction, toutes les personnes considérables des environs, venaient successivement admirer les vertus de la comtesse Julie, et jouir des douceurs de la meilleure compagnie.

Les conversations les plus variées, les plus instructives, les plus aimables, y remplissaient tous les instants. Portalis y traitait quelquefois dans des discours pleins d'inspiration et de verve des sujets de philosophie ou de politique qui lui étaient donnés sur-le-champ. Il s'occupa exclusivement de littérature et de philosophie durant cet aimable séjour. Il se familiarisa avec les docteurs allemands, et composa l'ouvrage que l'on donne aujourd'hui au public.

La révolution opérée par Bonaparte dans le gouvernement de la France amena le rappel de la plupart des déportés de 1797. Portalis eut la permission de rentrer dans ses foyers. Quelque bonheur qu'il goûtât au sein de l'amitié, il se hâta de revenir auprès de la plus tendre et la plus respectable des épouses; il brûlait de revoir son plus jeune fils. Il se devait à sa patrie. Il fut de retour à Paris le 13 février 1800.

Le 3 avril suivant, il fut nommé commissaire du gouvernement près le conseil des prises : il rétablit les véritables principes en cette matière, et vengea le droit des gens des outrages de la révolution. Il prononça, lors de l'installation de ce conseil, un discours remarquable qui fut sur-le-champ traduit dans plusieurs langues étrangères (1). A la fin de la même année, il fut nommé, avec MM. Tronchet, Bigot de Préameneu et de Maleville, commissaire pour la composition d'un nouveau code civil. Le discours préliminaire qui précède le projet de code fut son ouvrage. Il est trop connu pour en parler ici. Il a été traduit dans toutes les langues de l'Europe et réimprimé dans presque tous nos traités de jurisprudence.

En septembre 1800, Portalis fut fait conseiller d'état. Il fut chargé de présenter et de défendre plusieurs projets de lois. Il soutint la discussion qui s'engagea au sujet de l'établissement des tribunaux spéciaux. Quoi qu'on en ait dit, cette institution, dont l'abus était possible sans doute, mais dont l'usage était nécessaire dans les circonstances difficiles où se trouvait la France, contribua puissamment à extirper le brigandage, suite inévitable des troubles civils, et à rétablir la tranquillité publique.

Au mois de septembre 1801, Portalis fut chargé de toutes les affaires concernant les cultes; le 5 avril 1802,

(1) *Frankreich im jahr*, 1800, in-8°. Altona, s. 220. On trouve, dans un endroit de ce journal, une note sur le séjour de l'auteur en Holstein, et l'annonce de l'ouvrage que l'on donne aujourd'hui au public.

il porta au corps législatif le concordat conclu avec le Saint-Siége, et les articles organiques destinés à être publiés avec cette convention. Le discours qu'il prononça à cette époque est classé parmi les monuments historiques.

Nous ne nous étendrons pas sur son administration. Il déploya dans le maniement des matières les plus délicates une habileté rare, un tact sûr, un esprit conciliateur, qui ne se démentit jamais. Défenseur éclairé de la religion, il la protégeait contre les attaques de ses ennemis, en prévenant de toutes ses forces le retour des abus qui la défigurent. La conduite du clergé en France, dans des circonstances difficiles, a prouvé la bonté des choix qu'il avait conseillés. Il eut la satisfaction de se retrouver en relation avec son ancien ami le cardinal de Boisgelin, et de le voir décorer de la pourpre sur sa proposition; il l'avait également obtenue pour le respectable évêque de Troyes, M. de Noë, que la mort vint enlever trop tôt à l'état et à l'Eglise. Obligé de lutter contre les intentions hostiles d'un parti toujours ennemi du clergé et de la religion, et contre les fautes commises par un zèle exagéré ou qui n'était pas selon la sagesse; forcé souvent de concilier ce qu'il y a d'inflexible dans la religion avec ce qu'il y avait d'inflexible dans la volonté d'un homme que les obstacles irritaient, il ne demeura jamais au-dessous d'une position si difficile.

En 1803, il fut élu candidat au sénat conservateur par le département des Bouches-du-Rhône. Au mois de juillet 1804, il fut nommé ministre des cultes, et chargé du portefeuille du ministère de l'intérieur. Il fit remarquer, dans ce département, sa courte administration par la justesse de ses décisions, l'étendue de ses lumières, la facilité de son travail.

Le 1er février 1805, il fut décoré du grand-cordon de la Légion-d'Honneur.

L'empereur Alexandre avait désiré avoir l'avis de Portalis sur la réforme qu'il projetait dans la législation de

son empire. M. de Marcoff, ministre de Russie à Paris, avait été chargé de recueillir ses vues, et de faire passer son travail à son auguste maître; mais diverses circonstances empêchèrent Portalis de s'y livrer.

Lors de la division de l'institut en plusieurs académies, Portalis fut désigné, par le chef du gouvernement, pour faire partie de l'Académie française: il y était appelé par les vœux de tout ce qui restait d'anciens académiciens. Il composa, pour cette compagnie littéraire, l'*Eloge de l'avocat-général Séguier* (1). Cette pièce fut lue, en séance publique, le 2 janvier 1806, par M. le marquis de Fontanes; elle a eu deux éditions en très peu de temps. On y trouve des morceaux qui feraient honneur aux publicistes les plus éloquents et les plus éclairés.

Sa vue s'était affaiblie par degrés. En 1806, il se fit opérer de la cataracte avec un courage admirable : l'opération eut un succès instantané; mais sa cécité devint bientôt plus complète. *N'importe,* disait-il, *j'ai pu voir mes petits-enfants.* Cet affreux malheur ne lui arracha jamais d'autres plaintes.

Il mourut à Paris après une courte maladie, le 25 août 1807 (2); son corps fut déposé dans l'église souterraine de Sainte-Geneviève, où ses obsèques eurent lieu le 29 du même mois. Le duc de Massa, grand-juge, ministre de la justice, prononça son éloge funèbre (3). Le corps législatif

(1) Plusieurs journaux littéraires ont donné de justes éloges à cette composition. M. Falconnet a réimprimé cet éloge dans sa *Bibliothèque du barreau*, avec un commentaire. Mais les articles qui furent les plus agréables à l'auteur sont ceux qu'inséra dans le *Mercure* M. le marquis de Lally-Tollendal, à l'amitié duquel il attachait un si haut prix, et avec lequel il était lié d'affection bien avant de le connaître personnellement.

(2) Françoise-Marguerite Siméon, sa femme, mourut à pareil jour en 1813, à Gennevilliers, près Paris.

(3) Bernardin de Saint-Pierre et Laujon ont fait son éloge à l'Institut, Dumolard et Philippe Delleville au corps législatif. Parmi les nombreux discours qui furent prononcés à l'occasion de sa mort, nous devons ci-

consigna, dans une délibération expresse, les regrets de la France entière. Des honneurs funèbres furent rendus à sa mémoire dans les églises de toutes les communions.

Jamais âme plus aimante que la sienne ; il fut adoré de sa famille et chéri de ses amis ; il était l'objet d'une bienveillance universelle.

On disait de lui, dans les assemblées où il figura : *Beaucoup l'aiment, tous l'estiment, personne ne le hait.*

Religieux par conviction, il le fut sans faste. Ses ouvrages respirent l'amour de la vérité, de la religion et de la vertu ; ses actions furent conformes à ses principes; ses mœurs, toujours pures, furent au-dessus du moindre reproche, même dans sa plus tendre jeunesse. Bon fils, bon époux, bon père, bon parent, bon ami, bon citoyen, il fut doux et tolérant par tempérament et par système.

Son style est pur, noble, méthodique, presque toujours élégant, souvent animé. On lui a quelquefois reproché d'être diffus ; mais il aimait mieux paraître prolixe aux esprits pénétrants, que de paraître obscur aux esprits paresseux. Ce qu'il recherchait avant tout, c'était la clarté ; il avait coutume de dire qu'elle est pour le discours ce que la vérité est pour la pensée.

ter, avec une particulière reconnaissance, celui que prononça M. le marquis d'Arbaud de Jouques, alors sous-préfet d'Aix, dans la maison commune de cette ville, en présence de toutes les autorités réunies.

FIN DE LA NOTICE.

ESSAI

SUR L'ORIGINE, L'HISTOIRE ET LES PROGRÈS DE LA LITTERATURE FANÇAISE ET DE LA PHILOSOPHIE,

POUVANT SERVIR

D'INTRODUCTION A L'OUVRAGE.

PAR L'EDITEUR.

Origine des langues.

Les langues sont nées avec le genre humain. Leur origine remonte à l'origine même du monde. Le miracle de la parole révéla seul à l'homme toute l'étendue du miracle de la vie. Le langage articulé commença la société et acheva le développement de l'individu. Les âmes purent se rapprocher et se toucher comme les corps; il dépendit de la volonté de manifester la pensée ; et, par une inconcevable modification de la matière, l'ouïe devint le tact de l'esprit, l'intelligence tomba sous les sens, et les sens furent doués d'intelligence.

Invention de l'écriture.

L'écriture, qui n'est que la parole rendue sensible à la vue, naquit du perfectionnement progressif de la société et l'accélera. A l'aide de cet art, il n'y eut plus de passé; les distances s'effacèrent, et l'homme, devenu contemporain de tous les âges et citoyen de tous les pays, interrogea la sagesse de tous les siècles, et compara les mœurs de chaque peuple. Cette manière de reproduire matériellement la pensée doubla, pour ainsi dire, la puissance de l'entendement. L'art des signes se perfectionna, les abstractions se multiplièrent, et la raison découvrit mieux, dans tous les objets, leur face intellectuelle et morale. Peu à peu les

passions, plus recherchées dans leur but et plus raffinées dans leurs moyens, dûrent beaucoup à l'opinion, et de simples opinions se transformèrent en passions violentes.

Origine des belles-lettres.

Aussitôt que les nations eurent reçu l'usage de l'écriture, le cœur de l'homme, sollicité par le besoin si naturel et si vif d'exprimer ou plutôt de répandre ses sentiments, tira, pour ainsi dire, du néant, les grossiers idiomes usités jusque alors; il les éleva à la dignité de langues, les façonna à son image, et donna naissance aux *belles-lettres.*

Avec elles, tout ce qu'il y a de noble et de généreux, d'aimable et de bon, de pur et de saint, tout ce qui est entré de divin dans la composition de la nature humaine, se produisit au-dehors. L'homme apprit à se connaître mieux et à s'estimer davantage; il entra dans une société plus étroite avec la beauté et la vertu; dispensatrices de la gloire, les lettres en firent briller à ses yeux les premiers rayons: aussi le beau surnom de *lettres humaines*, que leur a décerné sa reconnaissance, témoigne-t-il qu'il les a considérées, de tous les temps, comme ayant seules, et par excellence, rendu tout son lustre à l'humanité. Leur histoire, à proprement parler, est celle de la civilisation des peuples.

Mais la variété des situations, la puissance de l'exemple, l'influence des événements, modifient de mille manières et diversifient à l'infini les progrès et les suites de cette éducation du genre humain. De là résulte, dans chaque pays civilisé, un esprit général qui, inspirant à tous ses habitants cette conformité d'opinions et de sentiments si convenable aux enfants de la même patrie, détermine à la fois le caractère individuel de la nation et le caractère national des individus. De plus, la vie des états, comme la nôtre, a ses âges divers; et s'il existe un esprit général propre à chaque siècle, il existe chez tous les peuples un esprit particulier propre à chaque peuple. Les hommes doivent à l'esprit du temps dans lequel ils vivent, et qui est pour leur âme une sorte d'atmosphère morale, cette trempe de caractère, cette préférence marquée par un certain ordre d'idées, cette diversité de préjugés qui distinguent, en quelque sorte, chaque génération de la grande famille humaine.

La littérature d'un pays, outre le cachet de la nation, doit donc porter encore le cachet du siècle courant. Rien de ce qui

touche aux destinées du citoyen et de l'état ne saurait lui être étranger. Les bornes de son influence et le nombre des objets qui influent sur elle s'étendent à mesure que les hommes se civilisent.

Invention de l'imprimerie.

Depuis l'invention de l'imprimerie et les progrès toujours croissants du commerce, l'échange facile des langues et la rapide circulation des écrits ont singulièrement rapproché toutes les littératures. Les pensées des grands écrivains ont eu cours dans l'Europe entière, et le vulgaire de tous les pays a pu faire valoir à son profit les trésors immenses que le génie, infatigable et libéral, ne cessait d'ajouter à la masse des richesses communes. La république des lettres n'a plus formé, pour ainsi dire, qu'un état indivisible. Dès lors toute histoire littéraire s'est naturellement agrandie, et a cessé d'être renfermée dans les limites que la nature ou les révolutions politiques ont assignées aux divers états; elle est devenue l'histoire générale du commerce de la pensée et des communications variées de l'esprit humain.

Mais ne faudrait-il pas quelque génie sublime, doué de cette prophétique intelligence qui guidait le grand Bossuet dans l'interprétation de l'histoire, pour accomplir une aussi vaste entreprise, et dire, d'une voix digne d'être écoutée, tout ce que la sociabilité peut sur l'homme, et tout ce que l'homme peut sur lui-même ? N'importe : esquissons rapidement le plan qu'il nous faudrait suivre, et mesurons de l'œil la carrière hasardeuse qu'il nous faudrait parcourir.

Plan et division de cet essai.

Remonter vers les premiers termes de cette progression, si long-temps croissante, qui conduit les nations au plus haut période de la gloire et de la puissance; indiquer l'origine de notre littérature, en suivre les progrès, et démêler avec soin les causes naturelles qui lui ont imprimé l'impulsion initiale; déterminer avec précision les traits caractéristiques qui, résistant à l'effort des siècles, composent encore l'inaltérable fond de sa physionomie : tels doivent être nos premiers pas; car il importe, avant tout, de bien connaître la constitution essentielle et primitive des lettres françaises.

Si nous nous appliquons avec soin à démêler ensuite l'effet qu'a produit sur elles cette révolution du quinzième siècle, mé-

morable époque où l'esprit humain, arraché à une profonde apathie par la manifestation brusque et hardie d'une foule de doctrines nouvelles, et la révélation soudaine des plus beaux monuments et des plus précieuses traditions de l'antiquité, secoua subitement le joug de l'autorité en matière de religion, et subit, dans les matières de goût, la loi rigoureuse d'une imitation salutaire, sans doute, mais poussée jusqu'à la superstition; si nous arrêtons un instant nos regards sur le riche tableau de ce règne immortel que la Providence, rarement prodigue, dota avec magnificence de tous les dons du génie; qui vit fleurir Bossuet et Corneille, Racine et Fénelon, La Fontaine et La Bruyère, Pascal et Boileau, Molière et Sévigné; et la langue française, invariablement fixée, recevoir, avec les formes heureuses de leur style, ce tour naturel et concis, cette élégance simple et touchante qui lui ont valu depuis la souveraineté universelle; enfin, si nous recherchons avec impartialité comment, de l'étude approfondie des sciences, des nombreuses applications de la méthode et de l'analyse à toutes les branches de nos connaissances, et d'un certain goût d'indépendance, produit ordinaire des controverses religieuses, naquit et se propagea parmi nous cet esprit philosophique, qui a si éminemment influé sur les matières de goût et sur les ouvrages d'esprit, et dont l'usage et l'abus ont principalement caractérisé le dix-huitième siècle, nous aurons recueilli, autant qu'il sera en nous, les éléments épars et subtils de cette disposition dominante des esprits, qui est comme le fond du tableau, et qui colore de ses reflets toutes les productions littéraires de ce siècle, et nous serons à portée d'apprécier justement ce que le génie des grands écrivains qu'il a produits a exercé d'influence sur l'esprit général du temps, et ce qu'il en a emprunté.

Ici, quel imposant spectacle se présente à nous! Le grand mouvement imprimé aux esprits et aux choses par la succession de trois siècles féconds en hommes de génie et en héros s'accélère à la naissance du dix-huitième siècle.

Les sciences mathématiques, physiques et naturelles, triomphent en souveraines; elles s'allient entre elles et fertilisent leurs domaines respectifs par l'utile comparaison de leurs procédés, de leurs expériences et de leurs progrès. L'art d'abstraire, introduit jusque dans les affaires, ouvre aux nations le trésor des richesses idéales en leur enseignant à combiner habilement les

signes de leurs richesses réelles. Le calcul donne des lois au hasard et à la fortune, ou, pour parler plus exactement, découvre celles qu'a reçues la nature, et les problèmes les plus compliqués sont résolus avec certitude; l'administration devient une science; la félicité publique a sa théorie, et l'économie civile sa littérature; les sciences politiques sont plus cultivées : on les retrouve jusque dans les ouvrages d'imagination; car les sciences et les lettres s'embrassent; la poésie et l'éloquence ornent des charmes du style les matières les plus arides; le langage animé des passions sert à exprimer et à propager les plus froides vérités.

De leur côté, les lettres s'emparent de tout ce que l'esprit d'observation et d'expérience, à l'aide d'une analyse déliée, croit avoir saisi d'inaperçu dans les replis du cœur humain, ou sait indiquer de nouveau dans ce vaste et inépuisable concert d'harmonies et de contrastes que nous offre la nature; les Muses, devenues observatrices, s'appliquent plus spécialement à la poésie didactique ou descriptive.

Les arts portent glorieusement le joug d'une métaphysique lumineuse.

Une philosophie hardie soumet tout à son examen. D'abord modeste fille du doute, elle finit par imposer ses dogmes à la raison, dont elle se vantait d'assurer l'indépendance. Elle appelle le ridicule au secours de la critique, et l'esprit d'ironie se mêle à tous ses arguments. Rien de ce qui est surnaturel ou merveilleux ne subsiste devant elle; tout se désenchante à son aspect.

D'autre part, l'état de la société s'altère rapidement. La navigation recule les bornes du monde; les jouissances se multiplient à proportion que le commerce s'étend, et l'insatiable soif de jouir s'accroît avec elles. Le luxe devient, pour toutes les classes de la société, une des nécessités de la vie. A mesure que les rapports sociaux s'étendent, les liens sociaux se relâchent. Une inquiétude vague tourmente les cœurs, et y fait naître des désirs jusque alors inconnus. Le joug des mœurs devient importun. L'action de l'autorité et des lois, les distinctions sociales, l'organisation politique de l'état, révoltent l'indépendance de l'esprit. Les dogmes et les mystères de la religion sont rejetés par une raison orgueilleuse. Il se trame dans l'ombre une grande conspiration de toutes les vanités blessées. Les lois, interrogées dans leurs principes et dans leurs effets, sont jugées par leurs justiciables, et condamnées avant que d'être abolies. Il ne faut

qu'une secousse, et, au milieu du choc épouvantable de toutes les passions, les institutions sociales s'écroulent sur elles-mêmes, comme ces montagnes humides qu'enfante le vaste Océan, et qui, subitement dissipées, n'offrent plus, de leur orgueil évanoui et de leur grandeur passagère, qu'une écume qui se perd et un vain bruit qui se prolonge.

En un mot, le dix-huitième siècle commence avec la vieillesse de Louis XIV, fleurit avec Montesquieu, Voltaire, Rousseau et Buffon, et finit tout à coup avec Robespierre. Mais nous ne prétendons pas en tracer ici le tableau. L'ouvrage que nous présentons au public en indique les masses. Notre but est de rappeler rapidement au lecteur les antécédents de cette époque célèbre.

Site de la France et sa langue.

Cette belle contrée, dont les vastes rivages donnent des bornes à l'Océan depuis les dunes sablonneuses du Pas-de-Calais jusqu'à l'embouchure de l'Adour, qui voit les Pyrénées et les Alpes s'incliner par degrés vers la mer, et s'interdire une union projetée par la nature, pour laisser un libre accès aux flots de la Méditerranée, destinés à conduire sur ses côtes méridionales le tribut des richesses de l'Orient; cette belle contrée, que le Rhin majestueux ceint de ses ondes rapides; que quatre grands fleuves rivaux arrosent et fécondent, et qui, sous un ciel tempéré, réunit les avantages de tous les climats et les productions de toutes les zones; la France, en un mot, ne connut, durant plusieurs siècles, d'autre langage que le celtique.

Infructueux objet des recherches laborieuses des érudits, cette langue, inconnue de nos jours, fut sans doute informe et confuse, comme les premiers essais de l'enfance, ou, pour parler plus exactement, comme les derniers souvenirs d'une mémoire qui s'éteint : car c'est de l'antique souche d'une même langue orientale que toutes les langues anciennes ou modernes tirent leurs racines. Mais une langue vivante suit nécessairement les changements que le temps amène dans les institutions, dans les connaissances, dans les opinions et dans les usages du peuple auquel elle doit le mouvement et la vie. Elle est soumise, de plus, à l'influence du climat, qui en altère la prononciation, soit qu'il agisse directement sur les organes, ou qu'il réagisse seulement sur eux par la modification des objets extérieurs, et surtout par l'action de cette musique naturelle, dont l'imitation

entre toujours plus ou moins dans la composition d'une langue. Aussi, dès le siècle de César, les Gaules se trouvaient-elles divisées en trois dialectes distincts, comme en trois provinces différentes. La diversité des institutions politiques et civiles des Gaulois avait dû naturellement favoriser cette variété de langage, puisqu'ils n'avaient de commun qu'un même culte, et que, leurs principes religieux leur défendant de rien mettre par écrit qui y eût rapport, ce lien commun ne pouvait agir pour conserver parmi eux l'uniformité de la langue.

Romains et Francs.

L'impérieuse Rome ne se contentait pas d'imposer ses lois aux peuples vaincus, elle les réduisait sous le joug de sa langue. La langue grecque, demeurée debout sur ses magnifiques et majestueux fondements, résista seule à l'effort des vainqueurs du monde. Au milieu de l'abrogation universelle de toutes les langues, elle demeura la langue nationale des Grecs, la langue savante des Romains, et la langue légale de l'Orient; triomphe mémorable, qui menaça dès lors l'empire d'une scission prochaine. Dans l'Occident, tout disparut devant la langue latine, et les différents idiomes des Gaulois, des Pannoniens, des Bretons, des Espagnols, des Africains, des Italiens, semblables aux bras divers d'un large fleuve qui, sortis d'une source commune, finissent par se confondre en un seul et même lit, se perdirent dans la langue des Cicéron, des Virgile et des César.

Mais, en perdant de vue le Capitole, les Romains, dégénérés, semblèrent avoir tout perdu. L'aigle romaine et la civilisation rétrogradaient journellement devant les farouches enseignes des barbares. En Orient, l'insolence des Goths, alliés plus redoutables encore qu'ils n'étaient ennemis redoutés, éclatait jusque dans le palais et à la table même du grand Théodose. En Occident, l'état, qui ne comptait, avec effroi, au rang de ses plus braves défenseurs que des Francs ou des Germains, était également menacé par leur fidélité ou par leur révolte. Ils ramenèrent dans les Gaules le celtique ou le tudesque. Rome vit à la fois ses camps et ses murailles peuplés de soldats et de citoyens qu'elle n'avait point enfantés, et sa langue inondée de mots barbares, qui prétendaient insolemment y usurper le droit de bourgeoisie: revers irremédiables d'une fortune jusque là si constante, puisque, doublement sans défense, cette orgueilleuse

reine des nations ne triomphait plus au dehors qu'à l'aide de secours étrangers, tandis que les lettres romaines, reléguées aux extrémités de l'empire, ne jetaient un dernier éclat que sur des bords naguère inconnus.

Heureusement pour le genre humain, quel que soit l'ascendant momentané de la force et de la violence, il est une puissance supérieure à leur empire, qui enchaîne les vainqueurs au sein même de leurs conquêtes : c'est celle des mœurs et des lumières. En effet, si les victoires étendent la domination des conquérants, les peuples ne sont véritablement acquis à leurs nouveaux maîtres que par les lois, la religion ou les lettres. L'ascendant des armes est viager; l'empire de la sagesse et du génie se perpétue, parce qu'il est fondé sur l'usage que les hommes font de leur raison, et sur la connaissance qu'ils ont de leur intérêt. Aussi n'appartient-il qu'aux peuples législateurs et éclairés de rendre leurs langues dominantes.

La monarchie des Francs était sortie toute formée des camps de l'armée romaine : transformés d'ennemis vaincus en indispensables auxiliaires, ils secouèrent bientôt un joug qu'ils ne portaient plus qu'en apparence. Cependant les Gaulois, ou plutôt les Romains des Gaules, devinrent les instituteurs de leurs maîtres : ils leur enseignèrent l'art de l'écriture et la langue latine. Les conquérants, obligés de fixer leurs propres lois et de les multiplier, les rédigèrent en latin : ils le firent avec simplicité et brièveté, mais en transportant dans leur langue d'adoption tous les mots techniques de leur langue native, soit parce que le latin manquait de termes propres à exprimer des relations nouvelles, soit pour faciliter aux barbares l'intelligence de la phrase latine.

A cette première période de l'histoire de France, la littérature nationale ne fleurit que dans une langue étrangère; le nom même des belles-lettres devint synonyme de la langue des Romains. Les Mérovingiens, admirateurs passionnés du magnifique spectacle que présentait encore l'organisation intérieure de l'empire demi-ruiné, et ne pouvant se former des institutions sociales aucune idée qui ne se confondît avec le souvenir des institutions romaines, en retinrent presque en tout les formes extérieures. Complétement ignorants dans l'art des signes, ils empruntèrent des Romains leurs monnaies et leurs titres honorifiques; et, comme ils ne tenaient que d'eux seuls les premiers

rudiments de la société civile, ils adoptèrent celles de leurs lois qui gouvernaient les mariages et les contrats. C'est ainsi que fut amené le règne exclusif et posthume de la langue latine chez les Francs. Il ne fut pas de longue durée. C'était un emprunt qu'on se permettait en attendant la disponibilité de ses propres richesses. La littérature de cette période démontre évidemment que l'art de se servir habilement d'une langue importe encore plus que sa perfection. Le meilleur instrument est sans force aux mains d'un ignorant ouvrier, et la distance immense qui sépare les vers d'Horace de ceux de Fortunat, et la prose de Tite-Live de celle de Grégoire de Tours, peut servir à apprécier quelle est l'influence réciproque de la langue sur la civilisation d'un peuple et sur le génie de ses écrivains, et de la civilisation et du génie des écrivains sur la langue.

Charlemagne. — Français.

Cependant les temps étaient accomplis, et les siècles modernes devaient commencer. Les institutions romaines, usées jusque dans leurs racines par l'action puissante du temps et la révolution rapide des mœurs, faisaient journellement place à des institutions nouvelles, mieux adaptées aux habitudes nationales, et plus en harmonie avec les préjugés du temps et la tendance générale des opinions. Le fils de Pépin parut, et la révolution fut consommée : car tout fondateur d'empire, semblable à Janus au double front, commande à la fois au passé et à l'avenir. Il défend à l'influence des temps anciens de franchir les limites qui lui sont tracées ; il détermine d'avance l'esprit général des temps qui ne sont pas encore : son génie est quelquefois celui de plusieurs siècles.

Nos langues modernes, si humbles dans leurs commencements, prirent néanmoins naissance à l'abri du trône de Charlemagne. Quoi qu'on en ait dit, ce grand homme reconnut la nécessité de perfectionner les langues nationales, et de familiariser le vulgaire avec les idées morales et intellectuelles. La langue romance, cette mère rustique et naïve de la plus polie et de la plus illustre des langues vivantes, date, comme nos paladins et nos preux, de cette époque fameuse, temps héroïque de notre histoire. Son étude offre à l'observateur attentif l'intéressant tableau de la dégénération des langues par l'usage, et de leur transformation successive. On y voit la nature opérer toute

seule, et de plusieurs idiomes étrangers, altérés par la tradition orale, se former progressivement un idiome national.

Les habitants privilégiés des bords fortunés de la Grèce amassèrent eux-mêmes les matériaux de leur propre langue. Ils créèrent leurs sciences et leurs arts ; ils transportèrent leurs mœurs dans leur religion, et leur religion dans leurs mœurs. Leur génie suivit sans obstacle le cours que lui avait tracé la nature, dans une contrée et sous un climat qui sont comme la patrie de la beauté. Notre Occident eut une autre destinée. Les peuples septentrionaux qui se partagèrent les dépouilles de Rome, nés sur des bords glacés, parmi des rochers menaçants, au sein d'épais marécages, ou dans l'ombre des forêts silencieuses, reçurent avec le jour une sensibilité concentrée. Leur imagination, aussi peu mobile que leurs sens, était constamment attristée par le spectacle d'une nature âpre et sauvage. On eût dit que le sombre aspect d'un ciel toujours voilé mêlait à toutes les créations de cette faculté reine un vague indéfinissable. Aussi les fantômes sans forme et sans couleur dont elle peuplait l'univers se perdaient, comme des ombres à demi effacées, sur le fond morne et nébuleux de ses tableaux monotones. Tels on voit sur ce triste horizon les flots vaporeux des brumes amoncelées, confondant tous les objets, prêter pour ainsi dire à l'air la consistance des corps solides, et ne laisser à ces derniers qu'une apparence douteuse. Et à quelle source, en un tel climat et au sein des mœurs qu'il inspire, l'esprit de l'homme aurait-il puisé ces conceptions ingénieuses et brillantes qui charment le goût, élèvent l'âme et touchent les cœurs, ou ces images gracieuses, larcins heureux faits à la nature par le génie, dans le but de relever, en les rapprochant, l'éclat mutuel de deux beautés d'un ordre opposé ? Ces découvertes n'étaient possibles, dans l'origine des temps, que dans ces contrées où la Providence admet les hommes à la contemplation habituelle de la beauté physique, et où les institutions sociales avaient favorisé de bonne heure le libre développement du sentiment inné du bon.

Cependant sous aucun climat l'âme humaine, si naturellement expansive, ne peut demeurer muette. Les bardes et les scaldes remplissaient à peu près chez nos pères les fonctions exercées jadis avec tant d'éclat chez les Grecs par Arion et Demodocus, Phemius et Tyrtée. Mais cette même race d'hommes

qui, s'élevant par degrés dans l'enfance du monde, arriva jusqu'à produire Homère, alla se perdre chez les modernes, par une dégénération rapide, dans les bandes errantes et avilies des histrions et des *ménestrels*. Outre la différence des climats, c'est que nos pères reçurent la civilisation, et n'y parvinrent pas d'eux-mêmes. En ce temps les peuples n'étaient plus assez isolés pour aspirer à voir croître et mûrir, sans secours étranger, sur le sol de leur patrie les fruits les plus exquis de la vie sociale. Et au milieu des soins pénibles et laborieux qui préoccupent la majeure partie de l'espèce humaine, un des principaux avantages de la sociabilité n'est-il pas que les progrès de quelques peuples privilégiés soient réversibles à d'autres peuples ? C'est ce que les Francs éprouvèrent : s'ils durent renoncer à l'espérance d'une civilisation indigène, si l'on veut me passer ce terme, ils jouirent plus tôt des inappréciables bienfaits de la civilisation. Arrachés à la barbarie, et jetés tout à coup, comme par une transfusion soudaine, au sein d'une société vieillie, ils adoptèrent une religion qui, par la sublime simplicité de sa morale et par l'imposante austérité de ses dogmes, est propre à régler les mœurs des sauvages les plus grossiers, comme des peuples les mieux policés. De nouvelles lois, de nouveaux usages, furent introduits; tous les souvenirs furent proscrits et toutes les traditions anciennes abolies. Mais la rapidité de ces grands changements devait retarder le développement littéraire de la nation. Il fallait que le génie, détourné de ses anciennes voies, eût le temps de s'orienter. Les beautés poétiques du christianisme ne pouvaient être justement appréciées par des hommes dont la poésie originale ne respirait que l'amour des combats, la soif de la vengeance, et ce mépris de la mort toujours brutal quand il n'est pas le fruit d'une vertu épurée. D'un autre côté, placés entre deux langues, dont l'une trop imparfaite ne suffisait plus aux besoins de leur intelligence, et l'autre trop raffinée s'offrait à eux riche d'une foule de mots dont les idées corrélatives leur manquaient, nos pères furent contraints à s'en façonner une troisième, qui devint comme la moyenne proportionnelle entre les deux autres, et qui mit à l'unisson l'instrument du langage et l'état de la société. Ainsi la civilisation de la France fut le résultat compliqué de l'heureuse combinaison des mœurs pures et mâles des Germains, des institutions perfectionnées de Rome polie, et des hautes lumières de la révélation divine. En-

core n'était-ce pas assez de tant d'éléments choisis pour produire cette fleur de politesse et de goût qui devait la distinguer un jour; et l'Orient nous devait le tribut de ses arts et de ses mœurs, comme s'il eût fallu que l'universalité des peuples concourût à la formation de cette littérature française, destinée elle-même dans l'avenir à la gloire de l'universalité.

Arabes.

L'Asie et l'Afrique obéissaient aux Arabes. Devenus maîtres des Espagnes, ils apportèrent en Europe quelques sciences qu'ils avaient sauvées du naufrage universel des connaissances humaines, et les arts libéraux qu'ils cultivaient. Leur influence ne tarda pas à se faire sentir jusque dans les pays qui résistèrent toujours à leurs armes. Il en est des lumières comme des fluides, elles tendent sans cesse vers un équilibre universel; et la guerre, qui rompt entre les peuples toutes les communications accoutumées, est quelquefois pour les arts et les sciences le moyen le plus rapide de se répandre. Mais l'ascendant des lumières incertaines des Arabes n'aurait probablement pas suffi pour leur donner une grande influence sur des peuples qui n'avaient profité que bien imparfaitement de celles des Romains, s'il n'eût existé entre les mœurs de ces Orientaux et celles de nos ancêtres une secrète analogie. L'estime qu'ils faisaient des femmes servit entre eux de point de rapprochement. Les Germains, grossiers et féroces, leur portaient une sorte de vénération religieuse. Soit que ces hommes violents, prompts à céder à la passion, s'étonnassent d'être ramenés à la nature par les douces inspirations de leurs compagnes, soit qu'une mystérieuse tradition leur laissât croire que ce sexe avait en lui quelque chose de divin, ils consultaient souvent les femmes, et déféraient superstitieusement à leurs avis. De leur côté, les Arabes, doués d'une sensibilité exquise, qui se prêtait avec ardeur à toutes les illusions d'une imagination vive; les Arabes, qui plaçaient exclusivement dans l'amour tout le bonheur de la vie, rendaient un véritable culte à la beauté. C'est d'eux que nous est venu cet esprit de galanterie qui créa l'art de plaire, qui éleva jusqu'à l'héroïsme ce penchant naturel qui porte un sexe vers l'autre, et qui l'associa à tous les mouvements du cœur humain, comme il mêla les femmes à tous les intérêts de la société. Se pouvait-il que leur influence ne s'étendît pas sur le domaine direct de

l'imagination, après avoir donné à l'imagination un si grand pouvoir sur tout le reste de nos jouissances ? Aussi reçûmes-nous d'eux, avec leur architecture et leur poésie, les ingénieuses et bizarres fictions de la féerie et le goût des aventures merveilleuses.

La rime était le caractère essentiel de la poésie arabe. Fille de l'Echo et sœur de la Mélancolie, la rime est d'origine nomade. Les peuples pasteurs, errant dans de vastes solitudes, s'efforcent d'abréger par leurs chants leurs continuels loisirs. Ils auront trouvé je ne sais quel charme secret à ce gémissement de la nature, qui répond aux gémissements de l'homme, et qui, dans les lieux les plus solitaires, console l'oreille du long silence du désert, en lui offrant le doux mensonge de la voix humaine. Bientôt ils auront cherché à imiter cette répétition touchante des syllabes finales par l'écho, en ramenant dans leurs vers des désinences semblables. Ce retour des mêmes sons dut avoir d'autant plus de charmes pour les Arabes, qu'entretenant dans l'âme une consonnance d'idées, il prolonge la présence du petit nombre de sentiments dont se nourrit la mélancolie. Or, rappelés sans cesse, par la contemplation habituelle de la nature, à la grande pensée d'une puissance invisible qui gouverne l'univers; attirés comme par instinct vers l'espérance d'une meilleure vie; nés dans cet Orient immuable où, les lieux ne changeant d'aspect ni les peuples de mœurs, tout concourt à faire ressortir la fragilité de l'individu; les Arabes ont dû naturellement être enclins à cette sublime mélancolie, qui n'est que le souvenir confus de notre grandeur déchue, et le pressentiment intime des hautes destinées qui nous attendent. Cette disposition de l'âme semble avoir été commune à tous leurs poètes.

La rime, introduite en Europe, y rendit la versification populaire. Mais s'il est vrai qu'un beau poème soit le plus sublime effort du génie, l'art de rimer, pour qui ne voit rien au-delà, est le plus facile des métiers. Aussi jamais la véritable poésie ne fut plus rare, ni les vers plus prodigués. On rima de sèches chroniques, des moralités, des proverbes, des miracles, des prières à la Vierge et des légendes de saints. Mais les mœurs du temps appelaient un autre ordre d'ouvrage, et les lettres, destinées à former les mœurs, ne sont que trop souvent forcées de se prêter à leurs caprices.

Institution de la chevalerie.

Au reste, puisque la Fable est à la fois l'histoire de l'enfance des peuples et l'enfance de leur histoire, ne nous étonnons pas de trouver au nombre des plus anciens monuments de notre littérature primitive ces romans de chevalerie, miroirs naïfs et fidèles des mœurs du premier âge de la nation, et régulateurs révérés des mœurs de l'âge suivant. Si nous avons remarqué en passant que l'introduction du christianisme ralentit pour un temps l'essor poétique des peuples modernes, nous devons dire ici, dans l'intérêt de la vérité, quel vaste champ il ouvrit à la verve des poètes, en suscitant au milieu d'eux la plus généreuse et la plus utile des institutions. En effet, cet esprit de chevalerie qui, dans un temps d'anarchie et de confusion, suppléa à l'absence de toute force publique; qui refondit toutes les idées et retrempa tous les sentiments; qui imprima son caractère spécial à la civilisation de l'Europe et maintint son indépendance, doit tout son lustre à l'esprit sublime du christianisme.

Avant que d'être chrétiens, les peuples de l'Occident, passionnés pour les combats, ne connaissaient d'autres vertus que les vertus guerrières. Ils ne se rapprochaient que pour s'entre-détruire; et leurs petites sociétés ne renfermaient que des compagnons d'armes, et point de citoyens. Dans de telles circonstances, il était naturel qu'un mépris général s'attachât au moindre acte de faiblesse ou de lâcheté, et frappât le coupable d'une sorte de mort morale, cent fois pire que la mort même. Sans doute le souvenir de ces antiques mœurs ne demeura point sans influence; mais il n'appartenait qu'à la religion chrétienne d'ajouter à l'honneur ce je ne sais quoi de parfait et d'accompli qui en fait comme la fleur de toutes les vertus; de réconcilier la bravoure avec l'humanité, en lui imprimant les sacrés caractères de la bienfaisance, de la miséricorde et de la générosité; de concilier enfin l'esprit de galanterie avec la pureté des mœurs, et de le transformer en *un innocent aiguillon*, qui, suivant l'expression des troubadours, *animait les chevaliers à la gloire et les dames à la vertu.* Tous ces prodiges furent l'ouvrage du christianisme, et les monuments de l'ancienne chevalerie en font foi. A quelle autre source le chevalier aurait-il puisé cet amour passionné du vrai et cette horreur du mensonge qui nous sont parvenus au travers de

tant de révolutions et de siècles, et ont maintenu parmi nous la foi de la parole jusque sur les ruines de la religion du serment? Hors cette loi d'amour, qui a fait de la charité le principe et la fin de toutes les vertus, quelle autre doctrine pouvait inspirer aux guerriers le noble et pieux désir de consacrer spécialement leurs armes au service des veuves, des orphelins et des opprimés, et de répandre leur sang pour des indifférents, des étrangers, des ennemis même? La sobriété, la continence, la douceur, la modestie, pouvaient-elles devoir à un autre principe le rang qu'elles tenaient parmi les vertus chevaleresques? Sans doute la corruption des hommes l'emporta souvent sur la sévère austérité des préceptes; mais il n'en demeure pas moins constant, pour l'instruction du monde, que des guerriers ignorants et illitérés se sont élevés en morale, au milieu des désordres de l'anarchie, au-dessus des plus sages législateurs et des plus vertueux philosophes de toutes les nations et de tous les siècles.

Les premiers romans de chevalerie ne furent d'abord que des chansons de *gestes*, c'est-à-dire des poèmes historiques. Rien n'était plus propre à flatter le goût de la nation, ni plus conforme à ses anciennes habitudes. Aussi les chroniques supposées de Thelesin, de Melkin, d'Hunibald Francus, de Turpin, de Francon, de Salion Fortmain, de Sivard-le-Sage, d'Adel Adeling, de Gildas-le-Gallois, et d'Occon, sont-elles autant d'anneaux fabuleux destinés à ne former qu'une seule et même chaîne de nos premiers romanciers et de nos anciens bardes. L'esprit de chevalerie donna naissance à leurs écrits, et ils fomentèrent par leurs écrits l'esprit de chevalerie. La louange des poètes devint la semence des héros; dans d'autres temps, il ne fallut rien moins que l'ascendant d'un homme de génie pour ramener les Espagnols à d'autres mœurs.

Les trouverres et les troubadours portèrent dans toutes les cours de l'Europe la réputation des chevaliers et des dames : car, en ces siècles romanesques, la beauté était renommée à l'égal de la valeur. Ces poèmes, où la générosité et la courtoisie n'étaient pas moins vantées que la bravoure, adoucirent singulièrement les mœurs. Les jouissances de la vanité familiarisèrent les hommes avec cet ordre supérieur de voluptés exquises et raffinées, indépendantes des sens, et les rendirent successivement plus sensibles aux plaisirs de l'esprit et aux délices du sentiment. L'art heureux qui ajoutait tant de prix à la louange, et tant de

charmes à l'amour, dut être accueilli avec partialité par les dames. Grâces à l'esprit du siècle, la faveur qu'elles lui accordèrent était un encouragement plus puissant que la faveur des plus grands rois. Bientôt les souverains tinrent à honneur le titre et le métier de trouverre, les chevaliers s'appliquèrent à l'étude des lettres, et les lettres marchèrent de pair avec la chevalerie. Les grands priviléges de *clergie* furent accordés aux lettrés. Les lettres, les lois, la philosophie et les sciences eurent leurs chevaliers proprement dits : c'est ainsi que fut préparé, par degrés, le règne des lumières, et que la classe instruite de la nation se plaça à côté des premiers ordres de l'état.

Langue de OÏL *et langue de* OC.

Les mêmes causes naturelles qui avaient introduit chez les anciens Gaulois trois dialectes différents ne pouvaient cesser d'agir, et la France fut divisée en langue de *oïl* et en langue de *oc*. Ce serait sortir de notre sujet que de rechercher ce qu'aurait pu devenir notre littérature nationale si le dialecte flexible, modulé et riche en vocales, des Occitaniens, eût prévalu sur le dialecte originairement dur, monotone et nasal, des Picards et des Champenois. D'ailleurs, que reste-t-il à désirer au peuple fortuné qui parle une langue dont Racine a si bien prouvé l'harmonie et l'élégance, Bossuet l'énergie et la pompe, Fénelon le nombre et la souplesse, La Fontaine la grâce et la naïveté, tant d'écrivains immortels l'inépuisable richesse ? Néanmoins cette division de la France, que la féodalité prolongea, fut doublement funeste à l'état, dont elle morcelait la puissance, et à la littérature nationale, qu'elle privait de l'utile coopération des poètes provençaux.

Langue romance, ou français proprement dit.

Cependant la langue romance l'emporta. L'occitanien fut vaincu avec les Albigeois. Les fabliaux et les romans donnèrent le ton; les syrventes et les tençons furent mis en oubli. Les conquêtes des Français et les croisades avaient procuré aux langues de *oïl* et de *oc* une sorte d'universalité dont le romance profita et dont on retrouve encore des traces dans cette langue franque qui est dans tous les ports du Levant l'instrument du commerce, l'unique moyen de communication entre les naturels du pays et les Européens, et, parmi ces derniers, le lien commun de tous ceux qui n'ont point de patrie commune.

Aux mauvais ouvrages rimés, aux romans de chevalerie, succédèrent les lois et l'histoire. A cette époque, qui est celle du onzième siècle, remonte l'usage de la prose et l'origine de la langue française proprement dite. Plus on s'éloignait des temps de la domination romaine, plus il devenait incommode que la justice et les lois parlassent exclusivement une langue chaque jour plus étrangère aux seigneurs qui rendaient la justice, et au peuple à qui elle était rendue. On était presque retombé dans l'inconvénient primitif de n'être régi que par la raison non écrite et des traditions orales. De là tous les vices de procédure, inséparables d'un tel état de choses. Aussi dès que la langue vulgaire eut acquis un premier degré de consistance et de régularité, par le développement de cet esprit de méthode dont l'heureuse influence débrouille le chaos des mots et des idées, porte un certain ordre jusque dans la marche si capricieuse de l'usage, et coordonne entre eux les éléments incohérents que lui fournit le hasard; en un mot, lorsque les termes eurent une signification précise et la construction de la phrase une forme déterminée, on rédigea les usages et on écrivit les coutumes. Guillaume-le-Conquérant et Godefroy de Bouillon promulguèrent, en langue romance, les lois qu'ils donnèrent à l'Angleterre et à la Palestine.

Après la religion et les lois, ce qui intéresse le plus les hommes, c'est l'histoire. Jusque là le dépôt sacré de cette lumière des nations avait été confié aux poètes; et dans leur langage figuré, que la stérilité d'une imagination privée d'objets de comparaison surchargeait d'images gigantesques et de fictions merveilleuses, le vrai, souvent plus invraisemblable que ces fictions mêmes, manquait des traits de la vérité. Mais les heureuses conséquences de l'introduction de la prose dans les affaires frappèrent les esprits; on voulut en toutes choses y voir plus clair et plus distinctement. On vint à penser que des récits destinés à transmettre à la postérité les doctrines religieuses et civiles, le souvenir des grands événements, devaient être exacts et circonstanciés. Les chants des poètes ne suffirent plus aux nouveaux besoins de la société. Elle exigea qu'un langage plus simple, indépendant de la rime et moins ami du merveilleux, mît la sincérité de l'historien à l'abri des séductions de la muse et de l'exagération naturelle à la poésie. Car c'est être doublement vrai que de l'être avec naïveté et de peindre la vérité de

ses propres couleurs. La prose commença donc l'histoire, et l'histoire perfectionna la prose. Mais dans ces premiers âges historiques, les historiens croyaient avoir tout fait quand ils avaient recueilli les traditions populaires. Les faits constatés étaient rares, les récits fabuleux étaient généralement admis, et l'art ambidextre de la critique n'était point encore connu. Dès lors l'histoire dut se rapprocher des romans, et les romans usurper la place de l'histoire. Ce mélange monstrueux ne pouvait manquer de plaire à des lecteurs crédules et ignorants. Toutes les idées se confondirent, et la confusion qui régnait dans les idées s'introduisit dans la littérature. Les anciens romans, d'abord traduits en latin, le furent en prose vulgaire. On en écrivit d'autres sans s'asservir au joug de la rime; enfin on commença à traduire ce petit nombre d'ouvrages des anciens que le hasard avait dérobés à l'oubli, mais que l'ignorance universelle rendit si long-temps utiles.

Cependant la langue, d'abord hérissée de mots barbares et de consonnes, commençait à s'assouplir. Sèche et sans couleur dans Villehardouin, elle ne manqua ni d'élégance ni d'harmonie sous la plume de Guillaume de Lorris; mais bientôt, se développant sans effort avec le sire de Joinville, elle s'appropria ce tour naturel et cette simplicité d'expression qui peignent si simplement et si naïvement les objets. On dirait que les progrès d'une langue devraient plutôt suivre que précéder les progrès du goût; mais la raison n'éclaire les hommes que par degrés. Il faut qu'il s'établisse dans leurs idées un certain ordre logique pour qu'ils deviennent capables de les réformer. Si une langue se polit à proportion que les mœurs se raffinent, il faut que l'esprit s'éclaire pour que le goût puisse se former, et l'esprit ne s'éclaire qu'autant que la langue se polit. C'est ce qui arriva en France : la langue reçut à la cour de nos rois un caractère de noblesse et de franchise; mais elle fut souvent remaniée par des hommes sortis d'une classe inférieure. Des mœurs encore grossières introduisirent dans le langage une obscénité d'expression qu'on aurait également tort d'attribuer ou à cette innocence pure qui ne sait pas encore rougir, ou à ce révoltant cynisme qui ne rougit plus. Un enseignement qui mettait l'art futile des distinctions à la place de l'art si essentiel de penser et de raisonner entraînait les auteurs à porter jusque dans les peintures de l'amour les subtilités déliées d'une fausse métaphysi-

que et les formes ridicules de l'argumentation scolastique. Enfin, ce goût prédominant pour l'allégorie, qui transpirait des études théologiques, et qui provenait de l'ignorance où étaient les docteurs du sens littéral de l'Écriture, remplit les poèmes et peupla le théâtre enfant de personnages allégoriques et froids, dont le langage mystique était aussi étranger à la passion ou au sentiment qu'au bon goût. Tel fut l'état des lettres en France jusqu'à Charles V, époque mémorable dans leur histoire, où commence, pour ne plus s'interrompre, la chaîne brillante de nos poètes, dont Villon fut le premier anneau.

Enfance de notre poésie.

La langue française, à l'exemple de toutes les autres, fut donc commencée par les poètes. Mais si la poésie est le premier instrument du perfectionnement des langues, il n'appartient qu'à l'épopée, qui est la poésie par excellence, de les enfanter, pour ainsi dire, composées de toutes pièces, riches de ces innombrables nuances dont le génie sait relever habilement dans ses jeux la pompe et la délicatesse, et qu'il fait resplendir de l'éclat de ses reflets. Car s'il est vrai de dire que la *langue est le tableau de la vie et l'assemblage de toutes les idées d'un peuple, manifesté au-dehors par des sons*, cette définition convient également à l'épopée, qui n'est que ce tableau mis en action. Son génie est un génie universel qui embrasse tout, l'homme et la société, le présent, le passé, l'avenir, les choses visibles et les choses invisibles. Planant dans la moyenne région des cieux, le poète épique manifeste à tous les regards le merveilleux système du monde moral; il pénètre les conseils secrets de la providence des dieux, et débrouille l'énigme inexplicable des destinées de l'homme. Il rattache tous les instants de notre courte et passagère existence aux intérêts d'un ordre de choses surnaturel, et il fait intervenir parmi nous les puissances d'un autre monde. Il descend dans les détails de la vie commune pour les ennoblir. Les coutumes et les usages des peuples, les contrées qu'ils habitent, les merveilles et les secrets de la nature et de l'art, tout lui est connu; et comme il ne néglige rien, aucune partie de la langue ne saurait lui échapper. Tout ce qui existe est désormais représenté par la parole, et la langue se compose d'autant d'images que de mots. Pareil au premier homme, le poète épique nomme naturellement tout ce qu'il voit, et les noms qu'il impose sont les véritables noms

des choses. Il dit, et, tirant de sa propre substance la beauté choisie de ses expressions, le jargon informe d'un peuple encore grossier, sur ses lèvres inspirées devient la langue des dieux. Tel Homère, chez les Grecs, déterminait invariablement par le mot propre la nuance délicate de chaque idée fugitive, attachait un signe expressif à chaque impression de l'âme, et portait dans tous leurs dialectes la grâce et la fécondité. Une langue ainsi fixée dès sa naissance conserve quelque chose de poétique et de pittoresque, qui ne nuit point au naturel. Malheureusement la France n'eut point d'Homère, et les progrès de sa langue furent lents et successifs. La tourbe des versificateurs auxquels sa culture fut abandonnée ne la dégagea qu'avec effort et lenteur du mélange barbare des mots latins et tudesques qui s'y étaient maintenus. Aucun de ces écrivains n'autorisait sa mission par la puissance de son génie. Néanmoins, malgré leurs fréquentes inversions, ils donnèrent une certaine rondeur à la période, ils enrichirent la langue d'épithètes pittoresques et de phrases poétiques, et, selon la judicieuse expression de La Harpe, *si leurs efforts furent malheureux, ils ne furent pourtant pas méprisables.*

Commencements de notre prose.

Les poètes nous ayant manqué, le génie de la prose vint présider à nos premiers progrès. On aurait tort d'en conclure que la langue française est essentiellement prosaïque. Le degré de sensibilité d'un peuple est la seule mesure du génie poétique de sa langue, et les sons harmonieux que nos grands poètes ont tirés de la nôtre répondent victorieusement à un tel reproche. Il est arrivé seulement de l'influence des prosateurs sur la langue française qu'elle a conformé sa marche à la filiation naturelle des idées, et qu'elle les exprime, s'il est permis de parler ainsi, par ordre de primogéniture. Ce n'est pas que la poésie, sœur aînée de la prose, puisse intervertir à son gré l'ordre de la nature; mais la logique des passions diffère essentiellement de la logique des idées. L'âme du poète, cédant à la violence d'un transport impétueux, ou à l'ivresse de l'enthousiasme, exhale d'abord le sentiment qui l'oppresse, ou retrace vivement, par une image, la beauté qui le ravit. En cet état, elle respecte peu ces lois de l'analogie qui enchaînent les idées selon la progression ordinaire de l'action et du mouvement. Elle s'abandonne à ses impressions, et la plus vive et la plus profonde devient le centre

autour de laquelle se groupent toutes les autres. Ce désordre passionné, en surprenant l'esprit, atteint le cœur, le remue, l'exalte, l'attendrit.

Le prosateur, au contraire, ne parle que de sens rassis; ce n'est point par inspiration qu'il procède, mais par délibération. Comme il veut surtout être entendu, il cherche principalement à se rendre intelligible. S'adressant à la froide raison, il ne tâche qu'à faire passer de son esprit dans celui des autres les mêmes combinaisons d'idées par d'exactes combinaisons de mots, et à représenter, pour ainsi dire, au simple trait les divers objets qu'il veut peindre. Aussi a-t-il plus d'égard à la pureté du dessin qu'à la magie des couleurs. Il s'attache à l'élégante simplicité du style plutôt qu'il n'en recherche l'harmonie; jamais il n'oublie qu'il a besoin de substance, et non d'ornements; et s'il sacrifie aux grâces ingénues, c'est en esprit et en vérité.

En un mot, la poésiee suit l'ordre naturel des sentiments, et la prose l'ordre naturel des idées; elles sont toutes deux naturelles à l'homme, comme la marche et la danse. Si donc l'édifice de la langue française ne fut point construit et fondé par des philosophes, comme l'aurait désiré pour toutes les langues un des premiers orateurs académiques du dix-huitième siècle (1), il le fut par les deux classes d'écrivains dont la marche se rapproche le plus de la méthode philosophique, savoir, les légistes et les historiens.

Influence des jurisconsultes.

Le style des lois est clair et concis, puisqu'elles n'expriment rien que de net et de distinct. Le législateur sait trop bien ce qu'il commande et ce qu'il défend, ce qu'il permet et ce qu'il punit, pour ne pas l'exprimer sans équivoque. Dans toutes les langues, l'impératif est le moins compliqué de tous les temps des verbes, et les enfants expliquent très nettement leurs volontés bien avant de communiquer leurs pensées. Dans la rédaction des coutumes, qui n'étaient jusque là que des lois non écrites, on s'écarta d'autant moins du style des lois, que l'usage était déjà d'exprimer ces coutumes par de courtes maximes qui, présentant quelquefois dans leur brièveté une métaphore animée, intéressaient l'imagination à la cause de la mémoire, et rendaient en quelque sorte sensible une abstrac-

(1) Thomas.

tion législative. Or, quand une langue est travaillée, dès son origine, par des jurisconsultes ou des législateurs, la propriété et la justesse des expressions doivent être ses principaux caractères. Nous voyons en effet que l'étude des différentes acceptions des mots est d'un usage si indispensable en jurisprudence, que plusieurs législateurs ont fait entrer dans leurs codes une lumineuse exposition de la signification des termes. Comment cette sorte d'enquête pourrait-elle tourner au profit de la science sans avantage pour la langue, puisqu'elle n'est, pour ainsi dire, qu'une reconnaissance de son génie et une déclaration authentique de son caractère ? Enfin, si le principal effort de nos premiers écrivains a eu pour objet de donner à la parole du législateur cette limpidité et cette transparence qui ne sauraient laisser le droit douteux, ni le juge incertain, ont-ils pu le faire sans exercer sur les procédés de langage la plus utile influence, et notre langue ne leur doit-elle pas cet esprit d'analyse et de méthode qui préside parmi nous à l'arrangement des mots ?

Influence des histoires.

L'influence des historiens seconda merveilleusement celle des légistes, et au nombre des historiens il faut placer nos anciens romanciers, dont les romans étaient de véritables histoires, sinon des histoires véritables.

Dans l'enfance des peuples, l'historien va droit au fait : s'il manque de cet art habile qui sait enchaîner les situations les unes aux autres et les faire ressortir, il possède celui de peindre des couleurs du sujet, et pour ainsi dire d'après nature. L'historien des premiers temps n'est qu'un témoin ; à force de philosophie, celui de notre âge devient en quelque sorte un poète. Le premier raconte les faits tels qu'il les sait ; l'autre les combine, les subordonne pour les disposer en système. Le récit des premiers est simple ; ils laissent tout faire à leur mémoire ; et, si la passion corrompt leur intégrité, c'est avec franchise qu'ils se montrent passionnés. Leur marche est naturelle, parce que dans l'exposition des faits ils suivent bonnement l'ordre de leur succession. Enfin leur style est naïf, parce que leur esprit est sans présomption, et qu'ils ne voient, dans l'histoire d'un fait, rien au-delà de cette histoire même. Le goût de la déclamation ne s'introduit guère dans l'histoire qu'à la suite de l'esprit de système. Sans doute, l'enthousiasme général de la nation

pour la chevalerie, cette soif du merveilleux qui suit toujours les temps d'ignorance absolue, ces demi-lumières, qui ne jettent que de faux jours sur tous les objets, laissèrent entrevoir comme possibles les faits les plus invraisemblables. Mais les merveilles les plus incroyables étaient écrites avec bonhomie et simplicité, et l'on peut se demander sans cesse, en lisant nos vieux romanciers, s'ils inventent ou s'ils racontent, tant ils paraissent de bonne foi dans leurs mensonges, et laissent nonchalamment couler de leur plume les choses les plus prodigieuses. Non seulement on porta dans les compositions romanesques les couleurs de la vérité, mais les vérités elles-mêmes y étaient *semées fort dru*, pour parler comme un écrivain du siècle de Louis XIV (1); et, si nous en croyons deux savants (2) qui ont utilement approfondi diverses parties de notre histoire, on peut faire foi sur la sincérité des romans en matière de lois et de coutumes, de généalogie et de géographie.

Ce goût du solide et du naturel s'accorda fort juste avec cet esprit de méthode et de clarté introduit par les jurisconsultes. Ils réagirent heureusement l'un sur l'autre. Le premier, né de l'histoire, en prodiguant ces détails accessoires, qui en sont le plus solide ornement, prévint l'introduction de cette sécheresse de style qui pouvait aisément usurper la place de la précision. Grâces à lui, la période, mieux nourrie, put se prêter avec complaisance aux formes variées du talent, et ces pensées incidentes, qui aident si bien à mesurer la grandeur de la pensée principale, ou à en faire ressortir le charme, se groupèrent désormais autour d'elle sur un seul et même plan, tandis que l'allure moelleuse du discours devenait pour l'esprit ce qu'une douce mélodie est pour l'oreille. D'un autre côté, la méthode des légistes, en écartant les trop nombreuses digressions, et ramenant sans cesse au sujet principal, nous préserva de cette marche désordonnée qui provient presque toujours de la prépondérance d'une imagination tumultueuse sur nos sens et sur notre jugement. En recevant des lois dans son propre domaine, l'imagination devint susceptible de règle jusque dans ses écarts, et cette fougueuse faculté blanchit d'écume le frein que lui imposa la raison. De là la sagesse de la langue française, la vérité de son coloris, la justesse de ses images, et, pour tout

(1) Chapelain.

(2) Ducange et Sainte-Palaye.

exprimer par un seul mot, cet honneur, qu'elle doit peut-être au génie de l'histoire, d'être appelée, comme l'histoire elle-même, l'organe de la vérité.

Influence des femmes.

Mais si la langue, déjà enrichie de cette petite portion de bon métal mise en œuvre par nos poètes, eut encore de si grandes obligations aux légistes et aux historiens, elle ne leur dut point cette grâce, négligée et piquante, qui sait déployer tant d'enchantements et d'attraits sous la plume originale de quelques écrivains inimitables. En indiquant l'influence puissante que les femmes avaient exercée sur les mœurs chevaleresques et l'ascendant qu'elles avaient pris sur les poètes, n'avons-nous pas suffisamment indiqué la part qu'elles dûrent avoir au perfectionnement de la langue ?

Il est probable qu'elles bannirent définitivement du langage ces inversions forcées, originaires du latin ou du tudesque, et qui, dans une langue surchargée d'auxiliaires et d'articles, ne pouvaient être intelligibles qu'à l'aide d'une autre langue que les femmes ne savaient pas. En s'abandonnant à cette justesse d'esprit, qui est le bon goût inné, elles refusèrent de sanctionner la réunion, souvent monstrueuse, de deux idées différentes en un seul mot, et renversèrent d'un souffle l'échafaudage pédantesque des mots combinés; innovation contraire au génie analytique de notre langue, et sans utilité pour le talent, qui n'est jamais plus sublime que lorsqu'il abandonne aux mots en apparence les plus communs et les plus familiers l'expression d'une belle pensée. Ni leurs bouches délicates ni leurs oreilles chatouilleuses ne purent s'accommoder du rapprochement multiplié des consonnes, ni du choc trop fréquent des voyelles.

On chercha donc de nouvelles expressions et des façons de parler plus douces; je ne sais quel désir de plaire se fit sentir dans la distribution des phrases, et une suavité inconnue domina dans tout le discours. On retrouva dans le dialogue la vivacité de l'esprit des femmes, la grâce et la promptitude de leurs reparties, et, dans la conversation, dont elles ont toujours été l'âme, cet art heureux de la négligence, si propre à faire ressortir un trait de sentiment, un mot de génie ou l'élan d'une imagination qui s'abandonne.

D'un autre côté, n'est-ce pas à cette finesse d'observation et à cette liante flexibilité de leur sexe, qui sait si habilement

transiger avec toutes les faiblesses de l'amour-propre, parce qu'il les connaît si bien, que la langue française doit l'art ingénieux de dissimuler adroitement les vérités trop dures sous un terme douteux, et de ne laisser entrevoir certains objets que sous le voile obligeant d'une expression adoucie? Ne retrouve-t-on point leur influence dans ces tournures mesurées, si fréquentes dans nos bons auteurs, et dans l'emploi de ces périphrases heureuses qui tempèrent ce qu'une proposition positive a quelquefois de trop magistral, qui nuancent si finement les idées, donnent aux formes de l'expression tant d'élégance et de délicatesse, et ne sont peut-être que l'application des belles manières au beau langage?

Caractère propre de la langue française.

Bien que le souvenir de la patrie nous ait arraché un soupir involontaire lorsque nous avons vu s'abolir et disparaître l'expressive et sonore langue de *oc*, observons, en finissant, que c'est au triomphe de la langue de *oïl* que notre langue doit le beau caractère qui lui est propre.

Si les troubadours l'eussent emporté sur les trouverres, le génie et l'accent de la langue française n'eussent probablement pas différé du génie exalté et de l'accent emphatique des langues du Midi. Mais le caractère national, que rien ne contrariait, ne pouvait manquer d'exercer son inévitable empire. Plutôt sensible que passionné, naturellement enclin aux plaisirs, mais surtout aux plaisirs de l'imagination; également éloigné de cette ardente frénésie qui précipite les peuples du Midi vers la volupté, et de cet enthousiasme mélancolique qui porte les peuples du Nord vers la contemplation; cherchant à intéresser ses sens et son esprit à toutes ses jouissances; portant un certain goût de raison au sein des plaisirs les plus vifs, comme un certain goût de plaisir dans les plus sérieux usages qu'il fait de sa raison; le Français, c'est-à-dire le peuple qui, doué d'un attrait égal pour tout ce qui peut satisfaire les deux natures de l'homme, tient, parmi les nations, le rang que l'homme lui-même occupe dans la chaîne des êtres; le Français, disons-nous, devait imprimer à sa langue le sceau de son caractère. Elle devint l'heureuse transition des langues du Nord à celles du Midi; sans être chantée comme l'italien, sifflée comme l'anglais, ni gutturale comme l'espagnol ou l'allemand, seule, entre toutes les langues de l'Europe, elle jouit du privilége inappréciable d'être véritablement parlée; et

elle doit peut-être son universalité précoce à ce caractère remarquable qui faisait déjà dire à Brunetto-Latini, à la fin du treizième siècle, *que la parliure en était plus délitable et commune à tous les langaiges.*

Sans doute toutes les causes que nous venons de rappeler n'agirent pas soudainement. Leurs effets furent lents et successifs. Mais la langue française, telle qu'on la parla et l'écrivit depuis Villehardoin jusqu'à Villon, annonçait déjà tout ce qu'elle devait être. Guillaume de Lorris, Jean de Mehun, Joinville, Froissart, Christine de Pisan, Alain Chartier et Monstrelet joignent souvent au style naïf la délicatesse de la pensée, et à la clarté logique une grâce toute naturelle. Leurs écrits décèlent en cent lieux cette excellence dans le genre tempéré, cette clarté soutenue et ce tour gracieux et animé qui font de notre langue la langue la plus propre à charmer l'esprit, la plus convenable aux affaires, la seule qui fournisse à la politesse ces expressions nuancées, instruments nécessaires et déliés de l'art si raffiné des bienséances, et qui sont l'aliment inépuisable de cette conversation française dont la tradition se perd, mais dont la mémoire se prolongera d'âge en âge.

Influence des grands événements du quinzième siècle.

Les prédications de Luther et de Calvin, la renaissance des lettres anciennes, l'invention de l'imprimerie et la découverte d'un nouvel hémisphère, signalèrent le milieu du quinzième siècle. Avec ces grands événements, la face de toutes choses changea, et les destinées du monde prirent un nouveau cours.

Semblables à ces tempêtes intérieures dont le tonnerre souterrain disperse avec fracas les entrailles déchirées du globe, les grandes révolutions recouvrent d'un sol nouveau les flancs d'une terre épuisée. Alors toutes les âmes sont fortement ébranlées, toutes les passions prennent un nouvel essor, une activité prodigieuse se développe. L'esprit novateur se reproduit sous mille formes, et les défenseurs des idées anciennes sont guidés eux-mêmes par un certain esprit d'innovation. Comme on a cherché à tout renverser et à tout reconstruire, on a tout interrogé. Une abondance de pensées neuves est sortie du sein des ruines; mais, pareilles, pour la plupart, à ces lueurs éphémères que le vulgaire grossier prend pour des astres errants, elles n'étincellent un instant, dans les ténèbres, que pour en redoubler l'obscu-

rité. Si l'on peut douter que la nouvelle direction donnée aux esprits et aux choses soit meilleure, l'impression qu'ils reçoivent est salutaire. Telles les révolutions dans leur marche ; telle l'Europe au quinzième siècle.

Les souverains, que les progrès de la civilisation rendaient à la fois avides et moins aventuriers, saisirent avec ardeur l'occasion de faire, dans l'intérieur même de leurs états, d'importantes conquêtes et un riche butin. Les sujets, initiés pour la première fois aux mystères des sciences, et familiarisés avec l'art de penser, examinèrent avec curiosité les doctrines reçues, et, trop souvent entraînés par l'orgueil d'un prétendu savoir, les rejetèrent avec dédain. Si l'homme, en acquérant un nouveau sens par le développement complet des organes du corps, tombe subitement en proie au désordre de ses désirs et à la fureur de ses passions, que sera-ce lorsqu'un peuple, s'ignorant jusque là soi-même, entrevoit soudain toute l'étendue de ses facultés intellectuelles et en recouvre l'usage? L'Europe ressentit les influences orageuses de cet âge de la puberté des nations. Toutes les professions furent confondues. D'obscurs docteurs marchaient égaux aux plus grands princes. Les principes démocratiques, qui s'introduisirent dans l'Eglise, menacèrent l'état. Comme il arrive toujours en pareil cas, l'indépendance, que l'on crut avoir recouvrée, n'était que la tyrannie des fauteurs de l'indépendance. Le langage devint révolutionnaire comme les mœurs. La dureté du style se para du nom pompeux d'*énergie*, et l'accent de la fureur fut confondu avec l'éloquence. Comme on s'adressait aux passions, tout était violent dans le discours ; les images, plus fortes qu'exactes, avaient pour but de remuer, et non de peindre. Il serait difficile de déterminer ce que la littérature serait devenue sous de tels auspices, si la chute de Constantinople et l'émigration des Grecs n'eussent amené de nouvelles combinaisons, et, par une diversion salutaire, n'eussent amorti l'effet des querelles théologiques.

Quelques écrivains, entraînés par un goût excessif d'indépendance en matière religieuse, et par une reconnaissance sans bornes pour l'art merveilleux de l'imprimerie, ont rapporté l'origine de tous nos progrès dans les sciences, dans les lettres et dans les arts, à cette époque fameuse. Mais sans ranger sur la même ligne l'influence qu'exercèrent sur l'esprit humain et sur la civilisation du monde les fougueux emportements de Lu-

ther, les procédés ingénieux de Furst, de Guttemberg et de Schœffer, et l'apparition subite et spontanée des plus brillantes productions des muses grecques et latines, observons que les lettres étaient nées en Europe avant le quinzième siècle.

La religion chrétienne, naturalisée en France, offrait à cette poésie sublime, dont le merveilleux est l'âme, la profondeur de ses mystères, l'éclat de ses pompes, la multiplicité de ses prodiges, le dévoûment héroïque de ses martyrs. Les nobles usages de la chevalerie et les passions généreuses, les aventures singulières qu'elle avait rendues familières, ne pouvaient manquer de fournir à la muse dramatique des situations et des sentiments dignes de la scène. La poésie érotique, favorisée par cet esprit général de galanterie qui se mêlait à tout, développait en naissant une délicatesse et une suavité de sentiments inconnues aux anciens et bien propres à suppléer aux peintures pleines de grâces et de volupté dont le climat enivrant de l'Ionie et de la Grande-Grèce fournissait les traits enchanteurs au vieil Anacréon ou au jeune Tibulle. La pastorale et la satyre étaient cultivées avec succès par les troubadours. Les trouverres inventaient le conte. La muse de la comédie assaisonnait d'un sel indigène des compositions informes sans doute, mais qui ne manquaient pas toujours de force comique, témoin la farce de *l'Avocat Patelin.*

Tout commerce avec le Parnasse grec ou latin n'était pas même interrompu. On n'avait à désirer que la méthode et le faire de ces illustres artistes de l'antiquité, imitateurs si élégants et si fidèles de la nature. Tout nous induit donc à penser qu'on serait un jour parvenu, sinon à la même perfection, puisqu'il n'y a point de parités absolues dans la nature, au moins au genre de perfection propre à cet autre ordre de beautés qu'un nouvel ordre de choses offrait à l'art moderne, et que notre propre littérature, plus empreinte de l'esprit de nos propres antiquités et de nos mœurs nationales, aurait eu quelque chose de plus original, si l'étude des langues anciennes, à laquelle on se livra exclusivement, n'eût interrompu prématurément l'étude de la nature. L'accueil fait aux littérateurs grecs chassés de Constantinople prouve que le sol était préparé, et que la culture de l'esprit était généralement avancée. Nous ne dirons point, avec quelques historiens, que l'étude des mots nuisit à l'étude des choses, parce que nous ne pensons pas que l'étude de ces langues admirables, perfectionnées avec tant de soin par les plus beaux génies de l'antiquité, et parlées durant tant de siècles par

les hommes les plus ingénieux, étude d'ailleurs inséparable des chefs-d'œuvre qu'elles ont produits, soit une étude de mots; mais nous déplorerons que les grammairiens grecs aient abusé de leur influence, ou plutôt nous accuserons la triste destinée de l'esprit humain qui, toujours précipité au-delà des bornes, est sans cesse ramené, d'un extrême à l'autre, par les mouvements alternatifs d'une oscillation perpétuelle.

On se livra donc aux nouvelles études avec un fanatisme aveugle, qui s'étendit aux mœurs et à la croyance. La supériorité littéraire des anciens conduisit à penser que leur religion et leurs usages pouvaient seuls favoriser, avec efficacité, le développement des facultés intellectuelles. Tout ce qui s'en écartait parut barbare; on eût dit que l'imagination, désormais oisive et circonscrite dans l'étroite sphère des fictions antiques, ne pouvait chercher de nouveaux effets dans la multitude infinie de ces inépuisables combinaisons que la nature variée offrait de toutes parts à son activité; et comme une lumière trop vive produit sur les organes surpris le même effet que les ténèbres, l'éblouissement des esprits fut universel. Ainsi, dans le même temps, zélateur fanatique de l'antiquité, Pomponius-Lætus ne rougissait pas, dans Rome chrétienne, de vouer un culte et des autels au fondateur de Rome idolâtre; et Jules Scaliger, sans égard pour les mœurs et les lois de son pays, ordonnait aux auteurs comiques de ne produire sur la scène que des filles achetées comme esclaves, qui fussent reconnues libres au dénoûment. Les vers des poètes latins, les périodes des orateurs grecs ou romains, devinrent des espèces de formules avec lesquelles on prétendit exprimer toutes ses idées. Les membres épars et mutilés des phrases de Cicéron, rassemblées au hasard, constituèrent seuls le bon style. En tant qu'on voulut se montrer chrétien, on fit violence aux fables païennes pour les forcer d'exprimer les mystères du christianisme; on alla jusqu'à les entremêler avec les vérités de la foi; et tandis que Vida, dans sa *Christiade*, désignait le pain eucharistique sous l'emblème de Cérès, le Camoëns faisait intervenir Bacchus et Vénus dans un poème où les cérémonies de la religion catholique trouvent leur place.

Rien de ce qui touche à la croyance ne demeure étranger à la littérature, et les cordes religieuses de la lyre sont celles qui résonnent avec le plus de force dans les profondeurs du cœur hu-

main. Aussi l'introduction des mythologies grecque et romaine dans les ouvrages d'esprit, à une époque où la religion chrétienne était devenue vraiment nationale en Occident, produisit-elle un effet remarquable sur la poésie et les lettres. Cet effet eut quelque analogie avec ce qui s'était passé lors de la conversion des barbares au christianisme. Mais le mal fut bien plus grand encore.

Si la poésie du discours consiste dans l'art de rendre sensible, par une image tirée de la nature physique, un sentiment ou une pensée, et de communiquer pour ainsi dire aux choses matérielles la vie, le sentiment et l'intelligence, la religion chrétienne, qui manifeste sans cesse l'invisible dans le visible, et les secrets desseins de Dieu dans les vaines actions des hommes; la religion chrétienne, dont les dogmes les plus mystérieux, sans cesse reproduits sous les figures les plus magnifiques et les plus touchantes, s'offrent à nous tantôt empreints de l'auguste simplicité du désert dans les scènes dramatiques et pastorales de la vie des patriarches, tantôt revêtus de tout l'appareil des rites et du sacerdoce dans les cérémonies pompeuses de l'ancienne loi, tandis que nous les retrouvons encore dans l'histoire miraculeuse et royale de David, comme dans celle du pauvre Tobie; la religion chrétienne, qui place ses sacrements à côté de ses préceptes, une pratique auprès de chaque vertu; cette religion, en un mot, la plus poétique qui fut jamais, si elle n'est le type parfait de toute poésie, devait avancer rapidement la littérature aussitôt qu'elle aurait affermi ses racines au fond des âmes. Ce moment était venu. Alliant, avec une haute sagesse, aux règles communes d'un culte universel ces dévotions particulières et nationales qui rendent en quelque sorte ce culte propre à chaque peuple, elle avait restitué aux nouveaux chrétiens des lieux sacrés et des dieux domestiques, et consommé cette union sainte de la patrie et de la religion, si puissante sur les hommes. Chaque canton avait son saint; chaque saint avait sa légende : elles étaient grossières, sans doute; mais, si elles révoltaient quelquefois le goût au même degré que les mythes des anciens choquaient la raison, elles étaient toujours consacrées au triomphe de la vertu; elles tendaient sans cesse à établir l'indépendance de l'âme et l'asservissement des sens. Ah! si l'esprit humain, sans laisser perdre cette noble direction, n'eût pas accueilli avec moins d'enthousiasme les précieux restes des superbes monuments du génie de l'antiquité;

si, se livrant avec discernement à l'étude de l'art des anciens, il eût cherché moins à copier leurs beautés qu'à s'approprier leur méthode et à transporter dans nos langues modernes la finesse, la délicatesse et la riche élégance des langues anciennes; si, au lieu de renoncer à leur raison et d'adopter des idées toutes faites, nos pères eussent été capables d'apprendre, par l'exemple, à placer et à combiner leurs propres idées, à les faire valoir l'une par l'autre, et à en former un tissu où la nature vînt se peindre, il est impossible de prévoir quels auraient pu être les admirables résultats d'une combinaison qui aurait mis en harmonie la raison, le goût, avec la croyance, et qui, rendant au génie cette unité d'action et de principe qui avait fait la force de l'antiquité, aurait accru sa puissance de toute la supériorité du système religieux et moral de nos temps modernes sur le système religieux et moral des anciens!

Mais les esprits suivirent une autre voie. La littérature, d'abord toute grecque et toute romaine, ne retint presque rien de national. Ce divorce des lettres avec les mœurs devait retarder les progrès du bon goût, qui n'est pour ainsi dire que l'heureuse alliance de la politesse de l'esprit et de la politesse des mœurs.

Aussi, quel que soit le rapport plus ou moins direct de l'état actuel de la civilisation avec le bon goût absolu, il en est un dans chaque pays et dans chaque siècle, qui consiste à saisir, dans les intérêts de la beauté même, ces tempéraments heureux et délicats qui ménagent notre faiblesse et la fortifient en secret de toute la puissance de l'opinion et de l'habitude. On peut dire du bon goût, considéré sous cet aspect, qu'il est à l'imagination ce que le toucher est à la vue; il rectifie ses écarts, supplée à ses défauts, et, par la connaissance des formes locales, la met à portée de rendre sensibles les beautés universelles. Son chef-d'œuvre est donc de proportionner les objets aux yeux qui doivent les voir, et de ne pas s'occuper moins de leur grandeur et de leur beauté relatives que de leur grandeur et de leur beauté réelles. Quelque habile que fût un artiste, s'il négligeait les mœurs de son siècle, il serait frappé d'impuissance; disons mieux, il manquerait de ce coup-d'œil perçant du génie, qui, saisissant à la fois l'état des esprits et des mœurs, s'approprie d'autorité tout ce qu'il y trouve d'analogue à ses vues, et dispose ses créations avec tant d'art et de naturel qu'elles répondent à tous les cœurs par une multitude de fils imperceptibles,

dont la nature et le nombre rendent la force irrésistible. C'est donc de la connaissance approfondie des mœurs du siècle et de l'étude du beau essentiel que résultent, en dernière analyse, la sûreté des procédés de l'art et le bon goût.

Or, si les littérateurs du quinzième siècle s'élevèrent, par l'étude des anciens, jusqu'à la connaissance des beautés durables, séduits par leur admiration, ils crurent devoir emprunter d'eux jusqu'à ces nuances fugitives qui tiennent aux opinions, aux mœurs et aux usages des différents peuples. En se rendant par la pensée contemporains d'un autre âge, et n'ayant de la société ancienne que ces aperçus imparfaits et tronqués que nous transmettent les écrits rares et mutilés des Grecs et des Romains, comment n'auraient-ils pas manqué de ce sentiment exquis et délicat des convenances qui naît de l'usage du monde et de l'expérience des hommes? Ils condamnaient le talent à n'étudier le jeu mobile des passions et du sentiment que dans les peintures mortes des mœurs évanouies de deux peuples qui n'étaient plus. Ainsi, pareils à ce musicien qui, plein d'une enthousiaste prévention pour la théorie des sons et les proportions harmoniques, prétendrait dans la musique donner tout au calcul et rien à l'oreille; ou à ce dessinateur anatomiste qui, ne voyant dans l'art du dessin que l'exacte représentation du tissu compliqué des muscles, des nerfs et des vaisseaux, négligerait l'effet séduisant des chairs et le charme de leurs contours; ils communiquèrent durant long-temps à toutes les matières de goût une roideur pédantesque et une froideur mortelle. La littérature devint l'expression de certaines mœurs de convention. On ne se borna pas à imiter les anciens; on les copia servilement. La langue poétique ne fut plus qu'une langue étrangère et artificielle. Il n'y eut d'images admises et de constructions tolérées que celles qu'avaient employées les maîtres; et comme si les esprits, dégénérés, n'eussent pu contempler la nature sans milieu, on eût dit que les arts n'avaient plus pour objet l'imitation de la belle nature, mais l'imitation de cette imitation même. Aussi, quoi qu'en ait dit d'Alembert, si les progrès des modernes dans la peinture furent plus rapides que dans les lettres, c'est qu'ils y conservèrent plus de liberté.

A Dieu ne plaise que nous blasphémions ici cette céleste Vénus ou ce divin Apollon, exemplaires admirables de la beauté physique et chefs-d'œuvre de l'art humain! Mais la peinture

n'avait-elle pas été commencée par Albert Durer? Et si le dessin de cet ancien style est dur et sans grâce, ne renferme-t-il pas la pureté des contours, et cette savante industrie au moyen de laquelle tout se peint et se montre aux yeux? La découverte des chefs-d'œuvre de l'antiquité fit sans doute franchir aux arts du dessin un grand intervalle. Les beautés de l'antique révélèrent à Raphaël et à Michel-Ange le secret de leur génie; mais ces grands hommes ne se contentèrent pas d'étudier les anciens : ils osèrent comme eux étudier la nature, car ils reconnurent facilement que c'était à l'aide de la nature que les anciens avaient créé l'*antique*. De plus, le dessin, qui est l'âme de la peinture, réclame les couleurs, qui en sont le corps. Les anciens ne nous avaient point laissé de modèles en ce genre. Il fallait appliquer à la perfection du dessin antique la magie du coloris, et ce fut l'œuvre du génie des Titien, des Corrége et des Véronèse.

Enfin si nous observons que la peinture et la musique, les deux arts parmi les modernes qui ont reçu le moins de secours des anciens, sont peut-être ceux qui ont atteint au plus haut degré de perfection, il faudra bien convenir sans peine que les grands services rendus à la littérature par la renaissance de lettres grecques et latines n'ont pas laissé que de nuire aux progrès de l'imagination même. Ils firent prendre le change sur la fin principale et essentielle des lettres : désormais étrangères à la société, on les réduisit à servir à sa décoration, comme un pur ornement. Elles ne furent pas pour l'esprit, comme chez les anciens, un exercice habituel, une nourriture journalière, mais un objet de curiosité et de luxe. On sembla durant quelque temps avoir perdu de vue que les belles connaissances sont applicables à tout, que les arts ne sont pour l'homme que des méthodes perfectionnées de faire usage de ses facultés, et que ceux de la parole en particulier sont le lien de la société. Si l'on nous reprochait d'avoir dit bien longuement ce qui pouvait se faire entendre en un mot, nous répondrions qu'il ne nous a pas paru possible d'user de trop de circonspection, en indiquant, comme la source d'un mal, l'événement qui devint, pour l'Europe et le monde entier, l'occasion d'un si magnifique développement de lumières.

En effet, quelques hommes, éclairés par les livres des Grecs fugitifs, avaient fait soudainement un appel à cette classe nombreuse d'hommes indépendants qui commençait à se former

entre les seigneurs et le peuple. Déshéritée du territoire, elle avait créé par son industrie une nouvelle espèce de propriétés. A défaut de la puissance, cherchant à conquérir la considération par la richesse, elle s'était emparée du commerce; mais, attentive à toutes les voies qui pouvaient s'ouvrir, elle devait se précipiter avec enthousiasme vers l'étude des langues et la littérature ancienne. Les langues modernes reçurent de nouvelles lois, de nouveaux tours, de nouvelles richesses. Comme on ne peut séparer les mots des idées qu'ils expriment, l'enseignement des langues savantes provoqua la résurrection de toutes les sciences. L'imagination fut heureusement affectée des beautés exquises et sans nombre des anciens écrivains. Une fermentation universelle développa des germes inconnus dans toutes les âmes.

Malgré tout ce qu'on avait fait pour elles, on sentait la grossière insuffisance des langues nationales, et l'on attendait avec impatience l'apparition des hommes de génie qui devaient les fixer. Peu à peu on commença à écrire sur les affaires publiques, et à composer des livres qui pussent être lus par le vulgaire. Alexandre Picolomini traita le premier des sujets philosophiques en langue vulgaire. Des hommes d'esprit, frappés de la barbarie des mœurs, tendirent à les raffiner par leurs écrits. Jusque là le hasard et le besoin avaient tout fait; mais dès lors le grand œuvre de la civilisation fut confié à la sagesse et à la science.

Si les progrès de la littérature furent plus lents en France qu'en Italie, et si en Italie même toutes les branches de la littérature ne fleurirent pas en même temps, c'est qu'il y avait plus loin de la langue française à la langue latine que du latin à l'italien, et que les mœurs des anciens différaient trop de celles de l'Europe, au quinzième siècle pour que l'imagination du public et des auteurs ne refusât pas de franchir l'intervalle immense qui les séparait. Il fallait, pour ainsi dire, que le génie des écrivains, saisissant le lien secret qui unit entre eux les anneaux divers de la chaîne des temps, sût rapprocher habilement les anciens des modernes, pour rendre à ces derniers le déplacement insensible. Mais il était réservé aux hommes de lettres des siècles suivants de s'emparer de tous les esprits au moyen de cet heureux prestige.

L'imprimerie venait de naître. Elle multiplia la puissance des livres par la vitesse de ses procédés et le nombre innombrable de ses produits.

La découverte du nouveau monde agrandit la sphère des idées et des connaissances, en même temps qu'elle révéla l'étendue du globe : un nouveau ciel et une nouvelle terre furent offerts à l'imagination de l'homme. Ses besoins doublèrent avec ses ressources ; ses passions s'accrurent avec ses besoins. La tournure des esprits changea; le commerce acquit une puissante influence. La littérature ne pouvait demeurer étrangère à ces grands changements. Le calcul devint trop prépondérant dans les affaires de la vie pour ne pas réagir sur l'imagination; mais, si d'abord il triompha d'elle, elle finit par se jouer de lui. On en vint à calculer sérieusement les plus absurdes chimères, comme à mêler un calcul exact et sévère aux jeux de l'imagination. L'admirable complication du corps social introduisit un nouvel ordre de merveilleux. Ces résultats ne devinrent pas sensibles sur-le-champ; mais notre plan exige que nous en indiquions exactement les premières causes.

Rendons témoignage à la vérité : la poésie perdit de vue la sublimité de son origine ; les poètes cessèrent de faire partie du peuple inspiré des *voyants*, et ne rendirent plus de ces oracles mystérieux pleins de la destinée des mortels. La muse, en un mot, fut privée de cette intelligence des choses divines, qui fit donner à son langage le beau nom de langue des dieux. La mythologie, à laquelle on revint, n'avait plus de racines dans les mœurs ni dans la croyance. Il faut croire aux prodiges pour en être ému; hors de là le merveilleux n'est plus qu'un mensonge bien ou mal tissu, dans lequel l'art de l'ouvrier l'emporte sur la matière. Loin que le vers puisse alors tirer quelque pompe ou quelque autorité de la vaine majesté d'un dieu fabuleux, c'est le prétendu dieu qui tient tout du poète. De froides allégories sont venues peupler la solitude de cette région enchantée, alors si tristement déserte; elles ont encore été favorisées par la tournure politique qu'avaient prise les esprits. L'abondance et la paix étaient, par exemple, l'objet de méditations trop universelles et de calculs trop populaires pour qu'on ne retrouvât pas, avec plaisir, dans la poésie, leur abstraction rendue sensible; mais ce merveilleux est trop à main d'homme. Si Eschyle hasarda d'introduire sur le théâtre grec la Force et la Nécessité, c'est que tout était dieu chez les païens, et le théâtre français ne souffrirait rien de semblable.

De cette complication de causes notre littérature nationale

a retenu, jusqu'à ce jour, osons le dire, une certaine timidité qu'il faut bien condamner pour n'être pas inconséquent, au risque de passer pour présomptueux.

C'est ainsi que le docte Boileau lui-même, cédant aux préjugés classiques, prononça, dans les lois du Parnasse, l'incompatibilité du merveilleux chrétien avec la poésie, et que, dans ce dix-huitième siècle, où le poids d'aucune autorité ne semblait imposant, Marmontel, si souvent injuste détracteur de Boileau, n'osa, dans sa *poétique*, d'ailleurs si pleine d'innovations, revenir contre ce décret. Il est vrai qu'une autre cause concourut à ce funeste effet. Les prétendus réformateurs de la religion livraient à tous les esprits l'interprétation des livres sacrés; ils en multipliaient les traductions en langue vulgaire : un désordre inexprimable fut le résultat de cette maxime anarchique ; à mesure que les sectaires et leurs sectateurs se vantaient d'entendre sans secours le texte divin, ils cessaient de s'entendre mutuellement.

A ce spectacle les catholiques, frappés d'un saint respect et d'une crainte salutaire, réservèrent aux seuls pontifes l'enseignement et même l'exposition des vérités de la foi. Cet état de choses ne pouvait encourager les poètes à se servir du merveilleux de la religion.

D'un autre côté, le calvinisme faisait de rapides progrès en France. Si quelques écrivains allemands ont aperçu quelque chose de poétique dans le génie de Luther, Calvin ne fut qu'un subtil dialecticien. Sa doctrine sèche et abstraite, à laquelle néanmoins, dans notre joyeuse France, des vaudevilles grivois servirent de véhicule, transformait tout le système religieux en un aride système de métaphysique, également ennemi des idées sensibles et touchantes dans le discours comme des arts dans les temples. Tout ce qui aide notre faiblesse dans la pratique des vertus lui semblait superstition, et tout ce qui soutient la vue de notre esprit dans la contemplation des vérités éternelles lui semblait idolâtrie. Aussi vit-on à grand'peine s'élever, dans le sein du calvinisme, quelques orateurs logiciens, tels que Saurin, Claude et Jurieu ; il n'inspira nul poète, et ne mit jamais en œuvre, pour se propager, ni l'onctueuse et persuasive manière des François de Sales et des Fénelon, ni l'impétueuse et irrésistible éloquence des Bossuet et des Bourdaloue.

Tout concourait donc en France à séculariser les lettres et à dés-

enchanter la religion, lorsqu'un heureux concours de circonstances fit luire tout à coup un jour nouveau et amena l'âge d'or de notre littérature.

Louis XIV.

Richelieu, d'une main forte, venait de ressaisir pour nos rois les droits de la souveraineté, disséminés sur tant de têtes, au sein de l'anarchie féodale. Grâces à lui, il n'y avait plus en France qu'un chef et qu'une nation. Les troubles de la fronde, impuissante et dernière explosion d'un incendie qui s'éteint, avaient, sans ébranler la monarchie, donné de grandes leçons au monarque et une grande énergie à toutes les âmes. Pour le bonheur de la France, un jeune Roi, doué par la nature de l'heureux instinct du grand et du beau, d'un goût vif pour les plaisirs, d'un respect profond pour la religion et du véritable amour de la gloire, montait alors sur le trône. Les grâces de sa personne séduisaient les cœurs plus encore que l'éclat de sa couronne, et l'élévation de son âme répondait à ces idées d'héroïsme et de grandeur chevaleresques qui prévalaient dans l'opinion. Il savait allier à ses passions et à ses faiblesses mêmes je ne sais quelle dignité morale, qui ne laissait décheoir ni l'homme ni le roi. Si son âme ardente fut trop sensible à l'amour, elle cédait à l'impulsion du sentiment plutôt qu'à l'attrait du plaisir. Ses chutes étaient celles d'un héros, et ne sauraient exciter ni dégoût ni mépris. J'en atteste ici la touchante histoire de La Vallière. Lors même que, se laissant aller aux illusions de la jeunesse, il hasardait la majesté royale sur la scène ou dans des jeux publics, les fêtes qu'il donnait étaient noblement conçues, et le cœur des Français trouvait un rapport flatteur entre leur magnificence et la gloire nationale. Les costumes, une galanterie délicate, le rôle principal qu'y jouaient les dames, tout rappelait le souvenir de l'ancienne chevalerie et respirait le véritable esprit français. Des mœurs chevaleresques on n'en avait retenu que l'esprit; mais cet esprit communiquait aux manières une élégance et une noblesse qui retardaient la corruption des mœurs, ou jetait encore sur ses progrès inévitables un voile de décence et quelque apparence de dignité.

C'était pour la nation française l'âge du développement moral et du culte de la beauté. Le goût des aventures n'était point éteint. L'instinct belliqueux de la nation ne fut jamais mieux

prononcé, et ce siècle fut témoin des plus beaux prodiges de sa valeur guerrière : on vit le duc de la Feuillade, sans autres ressources que le revenu de ses domaines, solder à ses frais six cents gentilshommes et les conduire au siége de Candie; l'esprit des croisades se rallumer et s'éteindre en Afrique sous les murs de Gigery, tandis que Turenne et Condé, Luxembourg et Catinat, Créquï et Boufflers, Vauban, Vendôme et Villars, Duquesne, Tourville et Dugay-Trouin, donnaient à l'Europe étonnée le spectacle de toutes les vertus guerrières et l'exemple d'une magnanimité digne des meilleurs siècles. On pourrait faire des paroles mémorables des guerriers de ce temps un recueil qui effacerait les apophthegmes des Spartiates. Il n'appartient qu'à la France de se surpasser elle-même, comme elle l'a fait de nos jours.

De hautes vertus rehaussaient de grands noms. Dire ceux des Montausier et des Beauvilliers, c'est avoir dit tout ce que l'austère sagesse, la grandeur d'âme et la bonté peuvent ajouter au crédit et à la puissance. La magistrature offrait la réunion des vertus civiles et modestes et des plus utiles talents. Les Lamoignon et les Molé, les Talon et les Daguesseau consacrèrent une vie vraiment héroïque au culte des lois et de la justice. Leurs maisons étaient le temple des mœurs et le sanctuaire des muses. Ils enseignaient par leur conduite l'art de bien faire, et encourageaient de tout leur pouvoir nos maîtres en l'art de bien dire.

Une noble émulation, un point d'honneur trop exalté peut-être, un désintéressement remarquable, animaient toutes les classes de la nation, et nous pourrions, à côté de chaque affection généreuse, rapporter un exemple éclatant de son empire sous ce règne. La reconnaisasnce nous désignerait Pélisson et La Fontaine combattant, l'un de sa prose, l'autre de ses vers, la mauvaise fortune de Fouquet; l'amitié, la sensible et pieuse la Sablière se rendant la tutrice volontaire du bon La Fontaine; la générosité sans ostentation, Boursault se vengeant de Boileau par ses bons offices, et Boileau consolant Linières par ses bienfaits; le goût si sain et si pur des jouissances domestiques, le grand Racine se dérobant aux empressements d'un prince pour se réserver à un banquet de famille; la modestie enfin, l'humble et savant Nicole refusant la prêtrise par défiance de ses forces. Mais, grâces au divin créateur de la na-

ture humaine, elle est ornée de trop de vertus, et chacune d'elles fut trop féconde en ce siècle, pour que nous puissions concevoir la prétention de les citer toutes. Contentons-nous de dire, en un mot, que l'esprit d'honneur prévalut dans toutes les professions; que l'on courait alors après la gloire comme en d'autres temps après l'argent, et que l'on vit des hommes obscurs préférer la mort à la perte de leur humble réputation; témoin ce fidèle serviteur du grand Condé, qui se punit si cruellement du retard de ses pourvoyeurs, se croyant sans doute inexcusable s'il ne réalisait l'impossible lorsque le vainqueur de Senef et de Rocroy recevait, avec un faste et une recherche qui tenait de la féerie, dans ce palais de Chantilly, si plein de grands souvenirs, un monarque que l'enthousiasme général élevait au-dessus de la nature.

État de la religion au 17e siècle.

Si la religion affermie dans les âmes ne gouvernait pas exclusivement toutes les actions, elle régnait en souveraine sur les esprits. Le progrès journalier des lumières l'avait mise dans tout son jour; jamais elle ne parut si sublime ni si belle, et jamais l'empire des sentiments élevés ni l'enthousiasme de la beauté ne furent si puissants chez les hommes.

Depuis Charlemagne, les esprits, dociles à l'impression de l'autorité, s'étaient soumis à la foi par habitude; après la renaissance des lettres, séduits par les connaissances nouvelles, ils secouèrent le joug de la religion, sans examen et sans discernement, pour rétrograder vers les fables mythologiques et les systèmes incertains des philosophes de l'antiquité.

Au dix-septième siècle, la conviction religieuse fut l'ouvrage d'une philosophie lumineuse. Les Arnauld, les Pascal, les Malebranche, les Bossuet, les Bourdaloue, les Fénelon, les Nicole, dépouillèrent la théologie des subtilités de l'école. La majestueuse simplicité, l'ordonnance admirable de la doctrine chrétienne, furent mises en lumière avec la puissance du génie, la clarté de la raison, la force d'une dialectique pressante, l'éloquence du sentiment et de la persuasion. Le système du christianisme fut exposé indépendamment de tous les systèmes philosophiques, et, embrassant dans son ensemble, sans confusion et sans lacune, l'origine, les rapports et la fin des êtres, il s'éleva au-dessus de toutes les philosophies, et les domina d'aus-

si haut que le ciel domine la terre. Ni Platon, ni Aristote, ni Descartes même, fort à cette époque de tous les charmes de la nouveauté, ne furent appelés au secours de l'Évangile; on cessa d'étayer les vérités éternelles avec des opinions passagères. Assises désormais sur elles-mêmes comme sur une base inébranlable, elles n'empruntèrent le flambeau d'une critique judicieuse, fruit précieux de l'esprit d'examen et de liberté dont les sciences étaient redevables aux Gassendi et aux Descartes, que pour faire ressortir avec plus d'éclat les preuves historiques d'une doctrine qui, comprenant tous les temps, propre à tous les lieux, commune à tous les hommes, peut seule expliquer et diriger l'homme tout entier. Et c'est cet ensemble de preuves, cette heureuse tendance de toutes les lumières à faire mieux ressortir la lumière divine, qui forçait La Bruyère à s'écrier : « Si ma re-
« ligion était fausse, ce serait le piége le mieux tendu qu'il fût
« possible d'imaginer. Quelle majesté, quel éclat des mystères!
« quelle suite et quel enchaînement de toute la doctrine! quelle
« raison éminente! quelle candeur! quelle innocence de mœurs!
« quelle force invincible et accablante de témoignages! Dieu
« même pouvait-il jamais mieux rencontrer pour me séduire! »

Il ne faut donc pas s'étonner si l'on vit les Larochefoucault, les Montausier, les Condé, les Turenne, les Longueville, les Lafayette, les Sévigné, les Lamoignon, les Colbert, les Corneille, les Racine, les Despréaux, les La Fontaine, les Molière, les La Bruyère, et cette innombrable génération d'hommes et de femmes illustres qu'enfanta ce siècle justement célèbre, pleins de l'esprit du christianisme, porter dans leurs actions, dans leurs écrits, dans leur conduite, dans leurs plaisirs, dans leurs égarements même, un certain goût de morale, de vertu et de piété.

Aussi nul siècle ne fut plus fertile en établissements de charité et d'instruction chrétiennes. Les femmes s'y distinguèrent surtout par des prodiges de vertu et de bienfaisance; et tout ce que la sensibilité la plus exquise, animée par la ferveur de la charité et du zèle, peut inventer pour le soulagement des misères inséparables de l'humanité, fut épuisé par les Louise de Marillac, les Miramion, les Marie de Montmorency, les Accarie, les Chantal, les Pollalion, les Guyard, les La Peltrie. Mais sans parler de ces héroïnes de la religion, qui ont élevé jusqu'à elles l'humble emploi de servantes des pauvres, et

honoré par le dévoûment le plus noble et le plus volontaire les fonctions en apparence les plus serviles et les plus abjectes, nous nommerons une comtesse de Dampierre, tenant lieu de mère et de patrie aux prisonniers conduits en France après la victoire de Senef, et dont le nom respectable vient mêler au souvenir glorieux de nos triomphes le souvenir non moins glorieux des vertus douces et humaines que nourrissait la France à l'ombre de ses lauriers; une princesse de Conti, qui vendit toutes ses pierreries pour subvenir aux besoins des pauvres, et justifia un luxe excessif peut-être par l'emploi sacré qu'elle fit de ces vains ornements, dans un temps de calamité; enfin ces Magnelay, ces Saint-Paul, ces d'Escoubeau, ces d'Aiguillon, qui prouvèrent, à un si haut degré, que, dans ce siècle des grandeurs de la France, la religion fut véritablement aimée et pratiquée. Des palais furent consacrés à protéger la vieillesse des guerriers et la jeunesse des vierges. Tous les talents se dévouèrent à l'enseignement de la religion, et des hommes du plus beau génie s'y consacrèrent exclusivement. Tout était en harmonie dans l'état, la croyance et les opinions, les institutions et les mœurs, les préjugés et les usages.

État de la littérature au 17e siècle.

Cependant les lettres grecques et latines étaient naturalisées en France, elles étaient désormais la nourriture des esprits, la règle du goût, les matériaux du génie; et si notre littérature, semblable à ce sauvageon que l'art du jardinier dépouille de ses rameaux et condamne à vivifier des jets qu'il n'a point portés, suivit une direction étrangère, une sève mieux élaborée la couronna de fruits plus délicats, et elle atteignit dans ses productions un degré de perfection inconnu jusque alors. Elle retint, sans doute, de son origine, quelque chose de factice et d'artificiel: car, si la muse antique naquit du commerce de l'homme avec la nature, la muse moderne dut la naissance au commerce de l'homme et de l'art.

Les siècles, en s'accumulant, compliquent sans cesse de quelque élément nouveau le système de la civilisation du monde. Faire observer que les relations morales de l'homme s'étaient considérablement multipliées, c'est dire assez combien elles avaient perdu de leur intensité. En devenant plus attentif aux rapports d'ordre et de convenance qui lient entre eux l'univer-

salité des objets, on ne peut qu'être moins sensible aux affections de l'individu. Si les anciens n'avaient qu'une vue bien imparfaite du gouvernement moral de l'univers et de la Providence divine, ils étaient plus près de la nature, les passions individuelles agissaient dans leurs petites sociétés avec plus de feu et de liberté. Ils vivaient sous la loi d'un inflexible destin ; ils épousaient chaudement les intérêts politiques de l'état; leurs âmes neuves ne craignaient pas les émotions fortes. Parmi eux, le poète, sans s'inquiéter de la moralité de l'action ou de l'injustice des dieux, était sûr de réussir s'il parvenait à émouvoir; le public ne s'arrêtait point à apprécier minutieusement les différents degrés de la vraisemblance théâtrale ou des convenances poétiques. Ce que l'on exigeait surtout dans la peinture des mœurs, c'était cette force d'action que présentaient les mœurs mêmes.

Chez les modernes, au contraire, dont l'âme, modifiée par des notions plus parfaites du juste et de l'injuste, est délicate jusqu'au scrupule sur les principes, lors même qu'une conduite relâchée ou répréhensible semble démentir leur empire, la moralité de l'action est presque tout. Les passions sont mieux analysées, mais les caractères sont moins passionnés, parce que les objets des poursuites de l'homme sont devenus innombrables. Comme dans l'âge mûr l'esprit se prête plus difficilement aux illusions du cœur, on n'a permis au pathétique de se montrer qu'accompagné de la plus exacte vraisemblance, et l'on ne cède, pour ainsi dire, aux sollicitations du sentiment, qu'après que la raison a déterminé froidement, et d'avance, le degré d'illusion qu'il est permis de se faire. On ne calcule pas moins exactement le degré d'émotion que les âmes peuvent ressentir sans être froissées, et comme, selon l'ingénieuse comparaison de Winckelmann, une hache s'émousse plutôt sur un tilleul que sur un chêne, l'art a dû perdre de l'énergie de ses moyens, en cherchant à plaire à des hommes moins énergiques. On avait remplacé, dans la littérature, le merveilleux par le moral. Aux irrévocables arrêts de la fatalité, ce puissant mobile extérieur de la destinée des hommes, on venait de substituer le dangereux empire de leurs propres passions, mobile intérieur moins imposant, moins sublime sans doute, mais plus en harmonie avec les mœurs et les idées régnantes. Cette révolution devait naturellement porter les lettres au plus haut point de splendeur dans un siècle où, par un heureux concours de circon-

stances, le sentiment de la dignité de l'homme et de la noblesse de sa vocation se trouvait exalté au plus haut degré.

Esprit général du 17e siècle.

Cette idée de la grandeur morale de l'homme devint l'idée dominonte du siècle de Louis XIV. Elle est le secret du génie de Corneille et de Bossuet, de Racine et de Fénélon.

C'est à l'aide de cette grande pensée que l'auteur de Cinna passionna ses spectateurs pour la clémence d'Auguste, le respect filial de Chimène, la fidélité conjugale de Pauline et, tant d'autres exemples sublimes de la défaite des passions. C'est grâces à elle qu'il fit jaillir, du sentiment de l'admiration, une source nouvelle de pathétique inconnue aux anciens; c'est inspiré par elle qu'il rencontra ces expressions énergiques, si bien proportionnées aux sentiments élevés des grandes âmes, et qui appartiennent moins au poète qu'au héros; c'est elle enfin qui a fait de ses écrits le manuel des grands hommes et le bréviaire des rois. Ne la retrouve-t-on pas animant chacune de ces paroles inspirées que Bossuet laisse tomber de si haut, lorsque, dissipant d'un souffle, comme un amas de vaine poussière, les gloires terrestres, les grandeurs mondaines, les joies temporelles et les biens charnels, il nous montre dans l'homme, malgré sa bassesse et la corruption de sa nature, l'objet des prédilections du Très-Haut, l'élu de sa grâce, le choix de son amour, le prédestiné aux félicités éternelles?

N'est-ce pas elle qui inspirait au tendre Racine ces vers heureux qui semblent sortir du cœur, ces tableaux si touchants et si vrais;

De Phèdre, malgré soi, perfide incestueuse:

de Burrhus déployant tout le courage de la vertu au milieu de la plus effroyable corruption dont, les annales du monde aient conservé le souvenir; d'Iphigénie soumise et résignée aux volontés d'un père ambitieux; et d'Andromaque captive, défendant les jours d'Astyanax contre le meurtrier de Priam? Ne lui doit-il aucun de ces traits sublimes et religieux dont il peignit Joad s'élevant au-dessus de toutes les vues humaines pour accomplir les oracles de l'Eternel, et triomphant, par la sincérité de sa foi et la ferveur de sa prière, des puissances de la terre et de la force des rois? Si l'amour pur, généreux, dés-

intéressé, mais touchant et passionné, tel que Corneille l'avait entrevu, que Racine sut le peindre, devint sur nos théâtres le ressort dramatique le plus sûr et le plus puissant, n'en sommes-nous pas redevables à l'esprit de ce siècle qui, s'attachant de préférence au moral de nos sentiments et de nos affections, prenait de tous la fleur et l'essence?

C'est encore cette noble idée de la grandeur morale de l'homme qui a répandu tant de grâces sur les doux et ravissants cantiques que chantent les compagnes d'Esther ou les filles de Lévi, dans *Athalie*. Ne voyons-nous pas dans cette abondance de sentiments nobles et cette multitude de belles images, outre une origine commune, l'empreinte d'une même beauté idéale? Mais surtout comment méconnaître l'empire de cette idée mère sur cet aimable Fénelon, dont les Grecs auraient dit, sans doute, comme ils l'ont dit de Platon, que les abeilles avaient déposé leur miel sur ses lèvres, s'il avait répandu au milieu d'eux la suavité de ses discours et la bonne odeur de ses vertus. N'est-ce donc pas la beauté morale qu'il a réalisée dans Télémaque, sous les formes les plus variées? N'est-ce pas elle qui donne à sa philosophie, si persuasivement éloquente quand elle peint les vertus, cette *touche amoureuse* dont l'effet fut si universel, que, des confins de la Russie jusqu'à ceux de l'Espagne et du Portugal, la sagesse se fit partout entendre en Europe par la voix de Mentor, et répandit partout l'amour du bien et l'empire du bon goût?

L'esprit général du siècle était tellement enclin à tout rapporter aux qualités morales de l'homme et à exalter au plus haut degré tout ce qu'il y a de noble, de désintéressé et de généreux dans ses sentiments, que les esprits médiocres, naturellement portés à prendre le démesuré pour le grand, tombèrent dans le romanesque et l'enflure. L'histoire ne parut ni assez galante, ni assez héroïque. La Calprenède et mademoiselle de Scudéry la travestirent en roman; ils appelèrent la vérité des faits en garantie de l'exagération des sentiments, et crurent, à l'aide de l'exagération des sentimens, pouvoir ajouter à la sublimité des grandes actions. Cette erreur fut celle de Thomas Corneille, de du Ryer, de Quinault même dans *Timocrate*, dans *le Faux Tibérinus*, dans *l'Astrate*; et le succès prodigieux de la première de ces pièces montre évidemment, dans le public, une disposition aussi prochaine que dans les poètes à n'envisager tous les événements de

la vie que dans leurs rapports avec les passions les plus nobles du cœur humain, et à idéaliser encore ces passions mêmes.

Etat de la langue française au 17e siècle.

Il y a entre cette exaltation du sentiment et le bon goût une connexion secrète. A mesure que toutes les âmes se passionnent pour la beauté morale, le goût se raffine, et les mœurs acquièrent cette élégance qui n'est que la délicatesse des sentiments mise en action. La langue s'épure et s'ennoblit; le choix des images amène celui des expressions; on retrouve dans le style ce naturel et cette grâce qui peuvent seuls donner tout leur prix aux belles manières. Ce qu'avançait un philosophe du quinzième siècle, que les âmes se façonnent leurs corps, est exactement vrai quant aux langues, qui sont aussi des corps. Elles doivent à l'esprit général des différentes nations les formes qui les distinguent, semblables en ce point à ce cristal, fragile et brillante création de l'art, que le souffle de l'ouvrier allonge en tube transparent, évase en urne, ou arrondit en sphère.

Balzac donna de la noblesse à notre prose, d'Ablancourt lui donna du nombre, et Vaugelas de la pureté. Les écrivains de Port-Royal la fixèrent, et le temps, qui a détruit l'intérêt de leurs écrits polémiques, n'a pu en altérer la diction. Mais qui peut apprécier avec justesse tout ce que doit à Pascal la littérature française? Ce tour ironique et fin, que l'on peut appeler le *sel français*, cette lucidité de raisonnement, cette simplicité de langage, qui familiarise, pour ainsi dire, les plus ignorants avec les profondeurs de la science, nous les devons à l'auteur des *Provinciales*. Son exemple fut heureusement suivi, et la langue française exprima désormais le degré de perfection auquel la société était parvenue en France. Le style des dépêches politiques acquit de la gravité; celui des hommes de lettres se purgea, peu à peu, de toute affectation et de toute recherche. Le bon goût gagna de proche en proche et fit ressentir partout son influence salutaire.

Malherbe avait commencé notre langue poétique. Boileau, si lumineux et si élégant, lui prêta son génie. Avec un goût exquis et une justesse parfaite, il traça la théorie du beau style, et nous en laissa les modèles. Par une heureuse réaction, nos grands écrivains imprimèrent à la langue nationale cette correction et cette pureté dans la construction des phrases, nées de la

comparaison des langues et de l'application de la logique à la grammaire. Elle leur dut cet heureux choix des mots, fruit d'un goût noble et délicat, qui ne veut voir de chaque chose que ce qui est digne de l'homme, qui ennoblit tout ce qu'il touche et rejette absolument tout ce qu'il ne peut ennoblir; cette allure harmonieuse qui, rapprochant avec art les sons les plus opposés, sait moelleusement fondre ensemble le grave et le doux, et prévenir favorablement l'esprit et le cœur, en flattant doucement l'oreille; enfin, ces tours fiers, et pourtant naturels, qui, découvrant la pensée qu'ils sont destinés à voiler, lui prêtent cette grâce piquante de la pudeur naïve qui se trahit et croit se cacher.

Caractère propre des grands écrivains de ce siècle.

La beauté morale a ses proportions qu'il faut saisir. Chacune des vertus de l'homme est placée entre un vice et un ridicule, pour ne rien dire de plus. Tout homme peut être vertueux; mais il n'appartient qu'aux bons esprits de faire honorer la vertu en la pratiquant de bon goût. L'allure générale des mœurs d'une nation peut conserver d'ailleurs un reste de grossièreté dans des temps de politesse. L'élégance des usages et la facilité du commerce ne répondent pas alors à la délicatesse des pensées que des esprits raffinés ont mises en circulation. Cependant l'exagération même des sentiments nobles, qui prévaut dans le cercle resserré de la haute société, trouve son analogue dans la recherche précieuse des expressions et les efforts du bel esprit, qui tâche à quintessencier les idées, comme on a quintessencié les passions. Comment peindre, en effet, des couleurs de la nature, un raffinement de galanterie et d'héroïsme qui est entièrement hors de la nature? Cet excès n'est pas moins opposé que la rudesse à ce qu'on appelle le *bon ton*. Il importe de rétablir la balance. On aurait trouvé la perfection, si l'on parvenait à réunir la pratique de toutes les vertus avec ces formes extérieures qui n'en sont que les imparfaites images : si la noblesse des sentiments pouvait marcher de pair avec cette simplicité naturelle qui rehausse tout ce qui est grand; si la sagesse austère savait toujours se montrer aussi aimable qu'elle est sainte; si l'on pouvait allier le même abandon dans les liaisons avec la même innocence, l'inviolable franchise avec cette flexible complaisance et ces égards obligeants qui sont comme le culte de la concorde

parmi les hommes; enfin, si l'on savait joindre cette pureté d'intention qui n'est que la tendance habituelle de l'âme vers le bien, à ce désir séduisant de plaire, qui ne devrait être que la tendance de l'âme vers le beau.

Deux hommes, de vocations bien différentes, Nicole et Molière, nous paraissent, dans ce beau siècle, avoir tendu vers la sublimité de ce but par des routes bien opposées; et nous ne hasardons de rapprocher leurs noms que pour mieux prouver que tout cédait, à cette époque, à l'impulsion générale. En effet, le rigorisme du sévère moraliste ne l'empêchait pas d'exhorter les hommes à se rendre aimables les uns aux autres, parce qu'il *y a une infinité de petites choses très nécessaires à la vie qui se donnent gratuitement, et qui, n'entrant pas en commerce, ne se peuvent acheter que par l'amour;* et malgré son apparente facilité, notre grand comique s'écriait, de son côté :

> Gardez-vous, s'il se peut, d'honorer l'imposture;
> Mais au vrai zèle aussi n'allez pas faire injure,
> Et, s'il vous faut tomber dans une extrémité,
> Péchez plutôt encore de cet autre côté.

Puisque notre esquisse serait imparfaite si nous n'avions nommé ce génie inimitable, si profond dans la connaissance des hommes, pouvons-nous ne pas venger sa mémoire des imputations qui lui ont été faites, et ne pas le montrer digne par ses principes d'un siècle que son bon esprit corrigea des ridicules qui le déparaient? Si quelques uns de ses ouvrages peuvent inspirer une facilité de mœurs peu compatible avec les idées d'ordre et de vertu, s'ils paraissent tendre à relâcher les liens les plus sacrés de la nature et de la société, ne convient-il pas de faire la part du mauvais exemple des auteurs du genre, de l'entraînement du ridicule et de la séduction du comique, si difficiles à contenir dans de justes bornes? Mais c'est dans *le Misanthrope* et *le Tartufe* que ce rare et fameux génie se montre tout entier, et qu'il ne doit qu'à lui-même et sa valeur et sa renommée. C'est là qu'il enseigne l'usage des doux tempéraments; la science de la droite et parfaite raison, *qui veut que l'on soit sage avec sobriété;* l'art heureux de conserver la paix parmi les hommes, et de rendre la haute vertu humaine et traitable. C'est là qu'il nous la représente sans faste et sans fiel, laissant la fierté des paroles aux autres, et ne se distinguant que

par la beauté de ses actions; haïssant le mal, mais indulgente et portée à juger bien de chacun; s'accommodant avec les dehors civils que l'usage demande, souffrant ce que Dieu souffre, et d'autant plus près de la perfection qu'elle est moins exigeante pour autrui; en un mot, comme dit Nicole, *ne faisant jamais rien qui puisse blesser personne, et ne se blessant jamais de rien.* Mais si la morale de Molière fut au niveau de celle des héros et des docteurs de son siècle, il ne se méprit pas, comme on l'a fait depuis, sur la fin de son art. Ne se croyant point appelé à réformer les mœurs, mais à polir les esprits et à propager le bel usage, il obtint la plus belle victoire que puisse remporter un bon esprit, en débarrassant la bourgeoisie de ce que ses usages avaient de grossier et de rustique; les courtisans du bas étage, de leur suffisance; les savants, des formes scolastiques et pédantesques; le bel-esprit, du cliquetis des pointes et du phébus des romans; en un mot, il opéra dans la nation une révolution salutaire, en naturalisant dans la société un certain esprit de discernement qui saisit la mesure de chaque chose, qui n'est qu'une application multipliée de cette sagesse féconde qui s'applique à tout, sans laquelle les hommes seraient également incapables de produire et d'apprécier la beauté en quelque genre que ce soit, et qui pourrait être appelée le goût mis en action.

L'union de la grandeur morale et de la beauté sublime était perfectionnée. La littérature avait atteint les sommités du haut style avec Corneille et Bossuet; mais il était réservé à La Fontaine et à Sévigné d'opérer l'union de la grâce et de la beauté. Les applications du beau style, ou style gracieux, sont en général plus multipliées que celles du haut style. Racine et Fénelon en avaient fourni de parfaits modèles : car il appartenait à cette glorieuse époque de présenter simultanément ces deux âges de la perfection de l'art. Molière, après s'être élevé jusqu'au sublime, et n'être presque jamais demeuré étranger au style gracieux, entraîné par la force de sa pensée, par la séduction de son art, par la facilité de son talent, n'attendait pas avec assez de nonchalance les inspirations des Grâces capricieuses.

Il ne fallait rien moins que la bonhomie de La Fontaine pour être initié à leurs mystères : séduites par la simplicité extraordinaire de son talent et le charme de sa négligence, elles l'admirent familièrement dans leurs secrets, et laissèrent tomber devant lui leur ceinture. Son goût naturel et exquis sut les apprécier, et il

ne cessa de sacrifier aux Grâces, *plus belles que la beauté.* Nous ne hasarderons pas de caractériser en quelques lignes des chefs-d'œuvre qui échappent à l'analyse, mais qui parlent à la fois à l'esprit et au cœur, à la raison et à l'imagination; qui sont en même temps des tableaux et des drames; où les traits de la plus vive éloquence touchent à ceux de la plus simple naïveté; où tout coule de source, où rien ne se ressemble, où tout enchante. Nous dirons seulement que La Fontaine fut par la pureté de sa morale au niveau de son siècle, mais qu'il sut prendre de la vie tout ce qu'elle offre de douceurs, en écartant d'une humeur insouciante les soins et les noires inquiétudes qui en sont la suite; qu'il s'arrête au miel qui couronne les bords de la coupe, et n'effleure jamais le breuvage amer qu'elle contient; qu'il rend la raison insinuante, la sagesse facile, la vertu gracieuse; et qu'il associe aux sacrifices commandés par les affections généreuses le sentiment d'une secrète et attrayante volupté, qui les transforme en une autre espèce de jouissances. Il s'est peint lui-même en disant :

Il n'est rien
Qui ne me soit souverain bien.

Si les écrits de La Fontaine déposent des admirables progrès du style gracieux sous ce règne, les lettres de Sévigné nous montrent jusqu'à quel point la grâce même devint pratique. Cette femme qui, s'abandonnant sans prétention à sa tendresse pour sa fille, a laissé les plus parfaits modèles du style épistolaire, nous retrace, avec une finesse et une délicatesse propres à son esprit naturellement ingénieux, le tableau vivant des mœurs de son temps, l'intérieur du siècle de Louis XIV. En la lisant on croit assister à ces réunions choisies d'hommes distingués et de femmes aimables, où les unes excitaient une joie franche qui s'emparait de tous les esprits, et les rendaient brillants et légers, tandis que les autres y portaient, avec des sentiments très solides, des goûts très frivoles et une gravité de pensées qui donnait quelque consistance à la gaîté même; où les matières les plus abstraites de la philosophie, les questions les plus sérieuses de la religion, et les problèmes de morale les plus compliqués, étaient débattus avec un vif intérêt. Avec elle, on croit prendre part à ces entretiens enchanteurs où régnait une fleur de goût que contribuait sans doute à introduire dans

la société le commerce des grands littérateurs, mais qui semblait plus particulièrement l'apanage des courtisans et des gens du monde.

Les réparties naïves, les mots heureux, l'enjoûment aimable, l'abandon de la franchise, la réserve de l'élégance, la concision qui suit la finesse, celle qui cache la profondeur, se trouvaient rassemblés dans ce qu'on appelait si justement alors la *bonne compagnie*. On la rencontrait alors chez le duc de la Rochefoucault, chez le premier président de Lamoignon; chez cet Antoine Arnault, qui reçut le titre de *grand* de ceux qui l'empêchèrent peut-être de devenir un grand homme; chez l'Epictète français, ce malheureux et jovial Scarron, condamné par sa bizarre destinée à devenir successivement le malade de la reine et l'époux de la femme du roi; chez Molière, qu'il suffit de nommer; enfin chez Ninon, aussi célèbre par ses charmes que par ses désordres, mais dont l'esprit faisait oublier les mœurs, et qui prouva que, dans ce beau siècle, le libertinage même eut son élévation, et que l'esprit comptait encore pour quelque chose jusque dans le commerce des sens. Là, et en cent autres lieux, se rassemblaient l'élite de la cour, de la ville et des lettres; et ces esprits supérieurs, réunis, malgré leur diversité, par un attrait commun, mariaient, suivant l'expression d'un homme de goût, comme d'habiles musiciens, leurs dissonnances et leurs accords.

Au reste cette Sévigné, dont nous venons d'associer le souvenir à celui de La Fontaine, avait avec lui plus d'une ressemblance. Pleine comme lui d'une aimable insouciance, elle s'animait par inspiration et se faisait oublier sans calcul; joignant à l'art irrésistible de plaire le charme du plus parfait naturel, elle dut les succès que n'obtient pas toujours la coquetterie la plus raffinée à sa séduisante bonhomie. Une teinte religieuse règne dans toutes ses pensées; elles portent l'empreinte de sa croyance, et l'on y retrouve cette Providence divine dont son cœur tendre et sensible reconnaissait partout la présence; enfin ses *Lettres* suffiraient seules pour confirmer tout ce que nous avons dit de son siècle. Son goût pour la morale de Nicole, et pour l'éloquence de Bossuet, de Bourdaloue, ou de Mascaron, manifeste l'empire des idées religieuses. La préférence injuste qu'elle accorde à Corneille sur Racine, son faible pour la *Cléopâtre* de Scudéry, prouvent celui des idées romanesques; mais

toutes ses pages, je dirai presque toutes ses lignes, toutes ses paroles, indiquent le règne du bon goût, élevé, pur et sublime.

Etat des beaux-arts au 17e siècle.

Lorsque le sentiment du beau moral est exalté chez un peuple, lorsqu'il domine dans sa littérature, il doit se reproduire dans les arts. Poussin, que l'Italie dispute à la France; Lesueur, qu'elle voudrait pouvoir lui disputer, et Lebrun, dont les savantes compositions immortalisent la mémoire, créèrent en France une école de peinture. Perrault et Mansard y firent triompher l'architecture; Le Nôtre, l'art des jardins. Puget, à la fois architecte, peintre et sculpteur, fut le Michel-Ange de la France, comme Lesueur en était le Raphaël. A cette même époque Lulli composait ses opéras; et si le pays ne lui est pas redevable d'une musique nationale, il introduisit parmi nous la culture et le goût de cet art enchanteur qui, par le rapport mystérieux des sons, des sentiments et des objets sensibles, exerce, pour ainsi dire, sur l'âme une influence intime, et semble lui révéler un nouveau sens et un autre ordre de jouissances.

Il n'est pas de notre sujet d'examiner jusqu'à quel point les beaux-arts rivalisèrent avec les belles-lettres à cette époque mémorable. Un aimable écrivain (1), qui sait allier à des goûts champêtres la connaissance éclairée des arts, regrette que Louis XIV ne les ait pas trouvés au point où les laissa François Ier. Il se plaint du mélange continuel que l'on fit, sous le règne de Louis, de l'antique et du moderne dans les tableaux, dans les statues et dans les vêtements de théâtre.

Ces remarques sont sans doute trop vraies pour les rejeter; mais elles nous paraissent aussi trop sévères pour les admettre sans restrictions. Ce goût de magnificence qui nuit à la simplicité, cette exécution fastueuse qui dépare la noblesse des premières pensées, cet abus de la symétrie qui refroidit l'admiration, étaient les derniers restes de ce mélange de merveilleux et de colossal qui dominait dans l'âge chevaleresque. De temps en temps on en retrouvait aussi quelques traces dans la littérature; mais les Scudéri furent plus puissants sur les arts et sur les modes, et l'on n'eut ni Boileau ni Molière pour corriger les travers du goût en ce genre. C'était donc proprement l'influence

(1) M. Alexandre Delaborde.

du siècle de François Ier qui produisait, en expirant, les abus dont on se plaint, loin qu'on eût à regretter son empire.

Sans doute sous ce prince vraiment français, Léonard de Vinci et le Primatice apportèrent en France l'excellente simplicité des anciens, la grâce et l'élégance de l'exécution, la correction et la pureté du dessin. Les ouvrages de Sarrazin, de Germain Pillon, de Goujon et de Jean Cousin, le témoignèrent; mais cette manière pure et sévère était une plante mal acclimatée qui languissait sur un sol ingrat. Le goût des Français pour les arts n'était pas développé, leur jugement n'était pas formé, et leur imagination, encore trop exagérée, méconnaissait la véritable beauté. Poussin, qui vécut long-temps en Italie, et qui puisa comme à leur source les bonnes traditions de l'art, devait être l'anneau brillant qui rattachât le beau siècle de Léon X au beau siècle de Louis XIV.

En effet, l'école française ne se distingua qu'après ce grand maître, et lorsque tous les genres de gloire florissaient à la fois sur le sol de la France. On a fait sans doute à cette école de justes reproches; mais je me persuade que ce sont nos dernier. peintres qui ont fait tort à leurs devanciers. Une paresse naturelle à l'homme, qui le porte à s'arrêter après les premiers progrès, et à se persuader dès le début qu'il a trouvé les bornes de l'art, transforme trop souvent ses succès mêmes en obstacles. Il n'appartient alors qu'à un génie plus puissant de briser les fers donnés par le génie. Si les peintres français s'écartèrent de cette sagesse et de cette pureté de dessin, s'ils n'atteignirent pas toujours la vigueur du coloris qui distingue l'école d'Italie, admirons la richesse et la poésie de leurs compositions, et souhaitons, aujourd'hui que la philosophie des arts a fait de si grands progrès, que leur mérite réel soit impartialement apprécié par un autre Winkelmann.

Vue générale du dix-septième siècle.

Le magnifique ouvrage de la langue était achevé; un corps littéraire fut créé pour en conserver le dépôt. La poésie française s'était élevée, dans l'art dramatique, bien au-dessus des modèles; mais, nulle dans l'épopée, elle pouvait à peine se vanter d'avoir artistement adapté le récit épique à la tragédie. La décadence du merveilleux avait rendu parmi nous cette révolution inévitable. Dans tout le reste, notre littérature domi-

nait toutes les littératures modernes, et s'élevait, pour ainsi dire, sur les ruines des lettres italiennes et espagnoles; elle imprimait aux nations encore en retard un mouvement salutaire.

Des langues jusque là brutes et incultes cessèrent d'être dédaignées, et des hommes de goût tentèrent de les polir. La Pologne et la Hollande, la Suède et le Danemarck, l'Allemagne et la Flandre, doivent à l'impulsion du siècle de Louis XIV les premiers essais de leur poésie nationale. L'Angleterre, toujours rivale, tient de lui le perfectionnement de sa langue et tout ce qu'on remarque de politesse dans ses mœurs: car le règne de Charles II, qui y transporta les traditions françaises, fut bien plutôt l'époque de la restauration littéraire de ce pays que de sa restauration politique; elle lui doit enfin ce beau règne de la reine Anne, qui fut pour elle le siècle du bon goût et de la gloire nationale. Toute l'Europe choisit des modèles en France. L'Italie plaça Boileau au-dessus d'Alamanni comme poète didactique, et de l'Arioste pour les satires; elle rangea sur la même ligne Corneille, Racine et le Tasse, Molière, La Fontaine et l'Arioste. L'*Art poétique* fut traduit en portugais, et le goût pur et sévère de son auteur forma celui de Pope et d'Adisson.

L'éloquence sacrée, dont l'antiquité ne pouvait fournir d'exemple, et que les Pères de l'Eglise avaient pressentie plutôt que créée, n'eut désormais plus d'égale, et Bossuet ne connaît point de rivaux. L'histoire acquit sous sa plume l'autorité de la révélation, la profondeur de la philosophie, la rapidité et l'éclat de l'éloquence, et cette concision du génie, qui, selon cette belle parole de Montesquieu, *abrége tout, parce qu'il voit tout.* Elle fut écrite avec finesse par l'ingénieux Saint-Réal; avec nombre et dignité par le père d'Orléans; avec élégance, mouvement et une sorte de vie dramatique, par Vertot. Lemaître et Patru ébauchèrent l'éloquence du barreau, que perfectionnèrent, depuis, les Cochin et les d'Aguesseau. Dans le même temps, Halifax et Shaftesbury faisaient, en Angleterre, l'heureuse application de l'éloquence et d'une dialectique vigoureuse aux affaires publiques et aux intérêts politiques de la société. Les Espagnols, à mesure qu'ils communiquaient davantage avec les Français, écrivaient, dans leur propre langue, avec plus de correction et de sagesse. Les romans changèrent de forme et de

style. Télémaque servit de modèle au genre héroïque. Grâces au cygne de Cambrai, la prose, jusque alors dépourvue de cadence et d'harmonie, rendit des sons mélodieux, et, couronnée des lauriers du Parnasse, marcha égale de la poésie. La *Princesse de Clèves* et *Zaïde* joignirent le naturel à la grâce, et, par une heureuse alliance de la justesse des idées et de l'élévation des sentiments, décréditèrent totalement les genres ridicules et exagérés.

En un mot, si les nations gravitent invariablement dans un cercle éternel, fatal orbite de la civilisation; si le siècle des conquêtes succède à celui des vertus guerrières, s'il est suivi des arts du luxe et du commerce, qui préparent à leur tour le règne de l'anarchie; si l'esprit humain, après l'âge de l'érudition, voit briller celui des talents, qui précède immédiatement celui de la philosophie; si l'on peut assigner trois époques au développement successif de la vie des peuples comme à celui de la vie des individus, savoir, l'empire des sens, ou le règne de la force physique; l'élévation du sentiment, ou l'empire des facultés morales; la puissance de l'esprit, ou le règne de la froide expérience, qui désabuse de tout; de la raison contentieuse, qui doute de tout, et de l'orgueil, seule passion que le temps accroisse et qui ne connaisse aucun frein, on peut dire avec justesse que le siècle de Louis XIV, qui eut pour notre vieille monarchie tout l'éclat du siècle des conquêtes, s'embellit du reflet brillant du siècle de la valeur, et participa aux vastes et magnifiques résultats que devait opérer sur la civilisation du monde le triomphe universel du luxe, des arts et du commerce. Riche des travaux de l'érudition, il produisit les talents les plus brillants, et commença le progrès rapide des sciences et de la philosophie; tout ce que la civilisation offre de dons parfaits s'y trouva réuni, ou dans ses fruits, ou dans sa fleur, ou dans son germe; c'est le centre des grandeurs de la France ancienne, et tout ce que notre histoire offre d'honorable pour la nation y aboutit ou en découle.

Origine et histoire de la philosophie.

Mais si chacune de nos facultés intellectuelles domine à son tour notre entendement, si leur développement n'est que successif, et si le règne présent de l'une d'elles prépare toujours en secret le triomphe prochain d'une autre, il est également cer-

tain qu'elles sont sœurs, et l'observation et l'expérience nous les montrent exerçant, dans tous les temps, une influence simultanée plus ou moins puissante. Semblable au prisme de Newton, l'âme de l'homme a plusieurs faces, et chacune d'elles forme, avec les objets de ses études et de ses poursuites, de ses espérances et de ses craintes, différents angles d'incidence; c'est à l'aide de leur jeu respectif que nous décomposons la lumière et que nous parvenons à la connaissance de la vérité. Or une sorte d'attraction secrète qui nous porte vers un infini que nous ne concevons pas, une curiosité innée et insatiable de connaître les raisons des choses et les causes de leur existence, la puissance d'abstraire et d'analyser, forment, pour ainsi dire, le côté philosophique de notre âme.

L'homme le plus borné a sa philosophie: car il se fait à lui-même, ou il reçoit des autres et approprie à son usage, une science des principes, qui donne un centre à ses idées, une base à ses opinions et une assiette à son esprit. Ses abstractions sont du premier degré. Souvent il ne connaît d'autre rapport de la cause à l'effet que la simultanéité ou la succession immédiate. Il rapetisse l'infini pour le mettre à sa portée; mais il lui faut de l'infini. Il en a je ne sais quel besoin vague, et quelle sorte d'idée qui, pour être négative, n'en est pas moins concluante. En un mot, il tend vers l'infini comme l'aimant vers le pôle. Cette sorte de philosophie naturelle s'allie souvent avec beaucoup d'ignorance, de préjugés et de superstitions même. Le jongleur des environs de Tornéo, auquel Regnard déroba ses instruments de sorcellerie, était un philosophe de Laponie. Chez les peuples encore grossiers, cette philosophie est une superstition de plus parmi tant d'autres; et chez les peuples de l'antiquité, dont la raison cultivée démentait les dogmes absurdes, ou cherchait à les interpréter, elle devint une espèce de religion à côté de la religion, au-dessus de la religion, ou dans la religion même.

Premier âge de la philosophie.

Il était naturel que cette passion qui nous pousse incessamment à pénétrer par la pensée ce que nous ne saurions atteindre par les sens, à rechercher, au-delà de ce qui est ou de ce qui paraît, la substance propre des êtres, pour en saisir les ressorts cachés et connaître leur nature, devînt l'origine de plusieurs sciences. De ce nombre furent d'abord la théologie, souvenir

défiguré d'une tradition primitive ; l'astronomie, dont les observations imparfaites et le génie contemplatif donnèrent naissance à l'astrologie ; l'arithmétique et la géométrie, si tard perfectionnées par l'application de l'algèbre et de l'analyse ; la physique et l'histoire naturelle, si long-temps riches de fables et pauvres de faits constatés ; la métaphysique ou le retour final de l'esprit humain sur lui-même, lorsque, lassé de la pénible investigation des choses du dehors, il se replie en soi, y cherche la raison de tout, et prétend y tout reconstruire. A ces sciences, dont les théogonies des poètes, les cosmogonies des physiciens et toutes les orgueilleuses hypothèses d'après lesquelles on disposait arbitrairement du système admirable de l'univers, tirèrent leur source, Pythagore, qui ne voyait dans la recherche de la vérité qu'un moyen d'arriver à la pratique de la vertu, joignit la morale et la législation. Il fut l'inventeur de ce beau nom de *philosophie*, dont l'acception est aujourd'hui si peu convenue, et qui signifiait alors exclusivement l'amour de la sagesse. C'est sous cette forme modeste tout à la fois et vénérable que la philosophie apparut aux Grecs dans ses beaux jours.

Le sénat de Rome bannit, à diverses reprises, de la cité reine, les philosophes et les mathématiciens. Les Romains regardaient la religion, la morale et la philosophie, comme des choses entièrement distinctes et séparées. Ils avaient un culte et point d'enseignement religieux; ils confondaient la morale avec la législation et la jurisprudence, et cette science, la première de toutes à leurs yeux, était professée par l'élite des magistrats et des citoyens. Mais ils abandonnaient aux grammairiens, aux mathématiciens, aux philosophes proprement dits, ou, pour parler plus exactement, aux sophistes, la recherche des causes premières, la culture des sciences abstraites et celle même des sciences logiques. Aussi vit-on Caton le Censeur, qui méritait sans doute le titre de *philosophe*, demander l'expulsion du philosophe Carnéades : c'est que la philosophie du magistrat romain consistait en une série de préceptes qui gouvernaient sa conduite, et celle du sophiste grec en une série de problèmes, propres tout au plus à servir de texte à ses vains discours.

Influence du christianisme sur la philosophie.

Le christianisme, qui embrasse tout l'homme, vint fondre la philosophie dans la religion et changer la situation des choses.

Athénagore, Justin, Origène, Tertullien, Lactance, saint Augustin, Arnobe, Minutius Félix, saint Clément d'Alexandrie, et tant d'autres Pères de l'Eglise, sont de véritables philosophes chrétiens à l'instar des autres philosophes de l'antiquité. Ils ont sur eux cet avantage, d'enseigner des dogmes positifs, et non de simples opinions; ils amènent la raison, par ses propres lumières, à se convaincre de la vérité de leur doctrine, et ils usent ensuite de l'autorité de leur doctrine comme d'un retenail salutaire pour fixer la raison au sein des tristes et désespérantes fluctuations qui naissent de son instabilité.

Mais les études théologiques et la conduite des âmes devaient marcher avant tout chez les docteurs de l'Eglise : aussi les sciences humaines finirent-elles par leur échapper, lorsque les doctrines subtiles des hérétiques de l'Orient et l'ignorance des barbares du Septentrion vinrent, par leur double invasion, tout attaquer et tout confondre dans l'Eglise et dans l'Etat. Si les lumières semblèrent renaître un instant sous Charlemagne, la philosophie, c'est-à-dire les tristes débris des connaissances perdues, grossièrement désignés sous le nom des *sept arts libéraux*, était le partage des grammairiens. Mais bientôt la scolastique envahit tout, ou plutôt rien ne subsista devant elle. Néanmoins les sciences ne furent pas entièrement abandonnées, même durant cette triste période, où la physique et la métaphysique d'Aristote furent frappées d'anathème, en attendant qu'elles acquissent assez de crédit pour faire proscrire à leur tour tout ce qui n'était pas elles. Albert-le-Grand, Roger Bacon, Raymond Lulle et quelques autres, préservèrent d'un oubli total l'histoire naturelle, la physique et la chimie.

Influence de la révolution du 15e siècle sur la philosophie.

Cependant le quinzième siècle, gros d'une double révolution, vint hâter les progrès déjà sensibles de l'esprit humain. Patrice et Nizolius avaient montré plus de véhémence que de talent et de raison en s'élevant les premiers contre Aristote. Luther se déchaîna contre lui avec toute la fougue de son caractère emporté; on imputait au stagyrite l'absurde et barbare subtilité de ses commentateurs asiatiques et africains, et l'abus excessif qu'avaient fait de sa doctrine Lanfranc, Roscelin et Abélard. Bessarion et quelques autres cherchèrent à rétablir Platon dans ses anciens honneurs. Un grand prince, Laurent de Médicis, se

montra publiquement philosophe, comme déjà plusieurs papes s'étaient fait honneur de leurs connaissances en médecine, comme plus tard le czar Pierre se fit gloire d'être charpentier. C'est une belle idée dans un souverain que celle d'encourager par son exemple la culture des sciences ou des arts, jusque là négligés, et dont les progrès peuvent être utiles au bien de l'état: elle n'appartient qu'aux hommes de génie qui dominent leur siècle, bien supérieurs en ce point aux princes dominés par une vaine opinion et gouvernés par les gens de lettres, et qui, devenus rhéteurs, poètes ou grammairiens, compromettent la majesté du trône dans l'arène littéraire, et affrontent, comme l'ancien Denys, tous les ridicules, au prix d'un peu de poussière olympique.

La dispute entre Aristote et Platon fut plus animée que longue. Aristote l'emporta; mais il était aussi nécessaire qu'il triomphât de ses partisans que de ses ennemis.

Cependant les sciences mathématiques et naturelles renaissaient avec de meilleures études; les expériences se multipliaient: Galilée renouvelait la physique; Gassendi, en passant des rangs d'Aristote dans ceux d'Epicure, mettait l'esprit humain sur la voie de principes nouveaux. Presque dans le même temps, Bacon et Descartes parurent. Bacon indiqua les différentes lignes de communication qui pouvaient être tirées entre les arts et les sciences, et ouvrit aux esprits observateurs de nouvelles routes. Aucune des branches de cet arbre immense des connaissances humaines, dont la tête est cachée dans les cieux, n'échappait à son regard perçant, et il démêlait, dans les profondeurs de l'abyme, les ramifications infinies de ses innombrables racines. Presque tout ce que Bacon avait entrevu comme faisable, Descartes le fit.

Dès cet instant tout changea de face, toutes les sciences furent reprises par leurs bases. On distingua dans toutes ce qui était du domaine de la raison et ce qui était du domaine de l'autorité. Chacune de nos connaissances eut sa partie naturelle et sa partie positive. La religion, la morale, la législation, le droit public, l'histoire même, furent soumis à ce procédé. On scinda, pour ainsi dire, les lumières de l'homme, et l'on introduisit deux enseignements qui, pendant long-temps, se coordonnèrent, mais qui finirent par se combattre. En un mot la philosophie, qu'on avait regardée, dans les temps les plus anciens, comme la science de Dieu et de l'homme, et qui, selon Aristote, embrassait les trois sciences théorétiques,

savoir, les *mathématiques*, la *physique*, et la *théologie ;* la philosophie, que les stoïciens distinguaient en *morale*, en *naturelle* et en *rationnelle*, et que les Épicuriens réduisaient aux deux premières de ces trois branches, tandis que la secte cyrénaïque n'y voulait voir que la *morale ;* la philosophie enfin, que les scolastiques divisaient en *logique*, *métaphysique* et *morale*, fut définie par les modernes *la science des possibles en tant que possible.* Dès lors rien ne put échapper à son empire : car tout se fait ou doit se faire par quelque raison ; et son influence universelle sur toutes les sciences, si justement pressentie par les anciens, s'estréalisée plus que jamais.

Origine de l'esprit philosophique proprement dit.

En effet, si l'homme, entraîné vers la recherche des premiers principes par la sublimité de son être, a créé, comme par instinct, les sciences philosophiques, les hommes de génie ont porté dans l'étude de la philosophie ce regard systématique et transcendant qui ne laisse rien échapper de ce qui peut être aperçu et découvert, qui met chaque chose à sa place et sous son véritable jour. L'alliance de cet esprit d'ordre et de lumière, propre aux grands hommes, et de l'esprit d'analyse et de méthode, propre aux sciences abstraites et rationnelles, a produit par degrés un esprit particulier, qui transporte avec hardiesse les procédés d'une science dans l'autre, qui soumet tous les objets à la critique de la raison, qui prétend éprouver toutes les vérités, donner des lois à l'évidence, rectifier tous les esprits selon la science, et qui n'est jamais plus audacieux que lorsqu'il est plus asservi aux règles qu'il s'est prescrites.

Il est plus aisé de suivre la marche d'un tel esprit que de le définir. On peut l'appeler *esprit philosophique*, puisqu'il est le produit nécessaire de l'étude et du maniement des sciences philosophiques, et la cause de la prépondérance qu'elles acquièrent. Mais on conçoit qu'il est plus ou moins lumineux selon les temps, plus ou moins utile selon qu'il est plus impartial et moins exclusivement assujetti aux méthodes de la science qui prévaut, ou aux préjugés de l'école qui domine. La fin du dix-septième siècle et la première partie du dix-huitième siècle nous offrent la plus brillante époque de l'esprit philosophique ; il se répand parmi les moins philosophes, comme le luxe parmi les plus pauvres ; il entre dans la composition de toutes les opinions individuelles, parce que, dans les

siècles éclairés, il est, pour ainsi dire, l'étoffe de l'esprit général des nations; mais il n'éclaire sans nuage que lorsqu'il atteint un juste milieu : en-deçà, il n'est que ténèbres; au-delà, il n'est qu'éblouissement. Aussi notre auteur ne lui donne-t-il ce nom que lorsqu'il se renferme dans de salutaires limites. C'est ce qui résulte de cette belle définition, où il nous est présenté comme *le coup-d'œil d'une raison exercée qui devient, pour l'entendement, ce que la conscience est pour le cœur.*

Nous avons cru devoir développer l'acception de ce mot pour faire mieux entendre que, si le mot est nouveau, la chose ne l'est pas; que chaque siècle a eu son esprit philosophique; que, si d'une meilleure philosophie il est résulté dans tous les temps un meilleur esprit, cet esprit, quelque bon et utile qu'il soit en lui-même, a toujours dû être considéré plutôt comme la mesure des progrès déjà faits que comme une garantie pour les progrès à venir, puisqu'il est sujet à s'altérer et à se corrompre comme toutes les choses humaines, et que, lors même qu'il aurait porté la science à ce haut degré de perfection où tout en elle serait évidence et lumières, il n'aurait pu dégager notre raison de l'influence des passions, qui l'arment si souvent contre elle-même, ni prévenir le triomphe des erreurs qu'elles traînent toujours à leur suite. Jetons un coup-d'œil sur les circonstances qui favorisèrent son développement. Il ne sera peut-être pas inutile de reprendre les choses de haut : car, si l'art de définir n'est la plupart du temps que celui de décrire, l'histoire abrégée de l'esprit philosophique complétera utilement sa définition.

Histoire de l'esprit philosophique chez les Grecs.

Thalès, le premier parmi les anciens, eut l'esprit de système. Socrate fut le véritable père de l'esprit philosophique. Il voulut apprendre aux hommes à bien conduire leur raison dans la recherche de la vérité. Avant tout, il prétendait dégager l'esprit des préjugés qui l'obstruaient, ensuite il laissait parler le sentiment. Maniant l'ironie avec dextérité et le doute avec sagesse, il consumait insensiblement les opinions fausses et ridiculisait les vaines méthodes. Il enseignait que tout ce qui est incertain est inutile, que nous ne pouvons connaître avec certitude tout ce qu'il nous importe de savoir, et il dirigeait principalement les esprit vers la science des mœurs. Le religieux Platon fut sa parole : il traça le plan du gouvernement moral de ce vaste univers; le

premier parmi les Grecs il prononça les mots de *providence* et d'*idées*. La philosophie eut en lui son Homère, et devint, sous son impression, une sorte de sacerdoce.

Aristote suivit une autre marche; son esprit superbe pouvait douter de tout, excepté de ses propres forces. La synthèse des géomètres lui convint mieux que la méthode hésitative de Socrate. Il créa la dialectique; et, donnant, pour ainsi dire, par cette science, une forme extérieure à la raison humaine, il lia si étroitement les formules du raisonnement avec le fond de sa doctrine, qu'on eût cru, pendant longues années, abdiquer sa propre raison si on eût renoncé à la doctrine d'Aristote. Ce n'est pas tout : il transporta dans la physique le vocabulaire des affections morales de l'âme, et prétendit gouverner la matière par des sympathies, des antipathies et d'autres principes semblables, qui compliquèrent tout, bien loin de rien expliquer. Mais le péripatétisme ne devait régner avec empire que long-temps après les beaux siècles de la Grèce, et le maître d'Alexandre avait besoin des disciples de Mahomet pour dominer dans les écoles chrétiennes. Sous lui, l'esprit philosophique changea de direction. La *matière*, la *forme* et la *privation* devinrent les éléments nécessaires de toutes choses, ou, ce qui revient au même, de notre manière de concevoir toutes choses. Si l'on avança, comme une maxime certaine, que notre intelligence ne peut rien sans les sens, on maintenait que nulle connaissance n'émane immédiatement des sens; et on plaçait, au-dessus de tout ce qui est, des formes universelles, en conformité desquelles tout devait être. Dès lors il fallut sans cesse s'engager dans les profondeurs de la métaphysique pour établir la possibilité d'un fait, et l'on négligea de constater sa réalité. Par un inconcevable mélange de matérialisme et d'idéalisme, les péripatéticiens voyaient la matière jusque dans nos âmes; mais ils la voyaient idéalisée, telle que nos sens ne la rencontrent nulle part, que notre raison a peine à s'en représenter l'abstraction, et qu'elle offre toutes les difficultés que les matérialistes ont proposées contre la substance spirituelle.

Le temps, l'espace et la force nous manqueraient si nous voulions rappeler toutes les fausses directions que l'esprit de secte fit prendre chez les Grecs à l'esprit philosophique. Aristippe, dégradant l'école de Socrate, prétendit réduire la sagesse et la raison de l'homme à n'être que les pourvoyeuses de ses

plaisirs. Le premier, parmi les philosophes, il rendit ses leçons vénales, comme les faveurs de cette volupté grossière que respirait sa philosophie. Théodore, son disciple, déroulant jusqu'aux dernières conséquences de sa doctrine, professa ouvertement l'athéisme et l'indifférence du bien et du mal. Démocrite, dans le même temps, donnait à la physique un meilleur tour, mais de nouvelles armes au matérialisme. Epicure, unissant la morale d'Aristippe et le matérialisme de Démocrite, secoua le joug des religions établies et nia la providence divine. De la découverte d'une vérité découlèrent les plus funestes erreurs. Epicure démontra que, pour expliquer les effets corporels, il ne faut recourir qu'à la matière ; mais cette maxime, lumineuse en physique, devait, par son application à la morale et à la métaphysique, tout obscurcir ou plutôt tout détruire, puisque la métaphysique et la morale devenaient dès lors de simples émanations de la physique. Pyrrhon adopta, comme Epicure, une partie de la doctrine de Démocrite. L'Abdéritain avait avancé qu'il n'y a rien de réel que les atomes et le vide. Pyrrhon ne vit dans l'univers que de vaines apparences ; il ne niait même qu'avec précaution, tant il craignait de paraître affimatif, et son esprit irrésolu ne se fixait que dans l'incertitude et l'incompréhensibilité de toutes choses. Les stoïciens, nés des cyniques, tirèrent d'une fausse métaphysique une excellente morale. Ils se perdaient dans les arguments minutieux, sophistiques et entortillés, d'une vaine dialectique ; mais ils ne retenaient du pyrrhonisme que ce qu'il en fallait pour mépriser les biens extérieurs et les vaines opinions des hommes, et ce qu'il y avait dans leurs doctrines de favorable à la fatalité établissait parmi eux, si l'on peut parler ainsi, une sorte de nécessité de vertu.

Nous ne nous appesantirons ni sur le détail de ces systèmes, ni sur l'effet qu'ils produisirent. Nos temps modernes les ont vus renaître en partie, et nous pourrons juger, par ce qui sera mis sous nos yeux, de l'influence qu'ils dûrent avoir dans les temps anciens. Indiquons, en quelques paroles, l'allure génerale de ces sectes grecques dans l'art de conduire l'esprit à la recherche de la vérité.

L'éclat de cette nouvelle voie, qui conduisait à la connaissance des choses par la démonstration, et menait géométriquement à la démonstration par l'*infaillibilité du syllogisme*, comme parle le père Rapin, fit oublier aux Grecs que la dialectique n'a

point sa fin en elle-même, et n'est qu'une science médiative. Dès lors leurs illusions se multiplièrent, et, leur assurance croissant avec leurs illusions, ils finirent par donner à de pures abstractions une réalité plus absolue qu'aux choses mêmes. C'est ainsi que, se complaisant en eux-mêmes, les hommes oublient peu à peu qu'ils ne doivent chercher à perfectionner leurs instruments que dans la vue d'en faire un plus profitable usage, et non dans l'intérêt de cette perfection ; et que, se perdant au sein de leur propre création, ils méconnaissent le but des ouvrages les plus accomplis et des efforts les plus grands de l'esprit humain : comparables à ce navigateur qui, passionné d'admiration pour l'art ingénieux du constructeur, s'occuperait uniquement du mécanisme de son vaisseau, et laisserait perdre les fruits d'une invention si merveilleuse en négligeant l'observation des lieux durant ses voyages.

Chez les Romains.

Les Romains furent, en philosophie, les disciples serviles des Grecs ; mais, à mesure que l'esprit philosophique se répandit parmi eux, à la suite des sciences et des usages qu'ils reçurent des vaincus, ils entrèrent dans d'autres voies. Les progrès du luxe et de la mollesse avaient précédé chez eux les progrès des lumières. Les mœurs influèrent sur les doctrines ; les âmes amollies commençaient à décroître ; l'épicurisme et le pyrrhonisme prévalurent. A l'époque où vécut Cicéron, les sages mêmes, incertains entre les divers systèmes de philosophie, plus frappés des vices et de l'absurdité de la religion de l'état que des caractères évidents de la religion naturelle, semblaient n'admettre les dogmes préservateurs du genre humain que comme le complément et la sanction de la morale. Le culte public noffrait qu'un amas de cérémonies vaines, et la science des devoirs qu'une théorie perfectionnée. Aussi, selon la judicieuse observation de Voltaire, *la philosophie morale, qui avait fait tant de progrès dans Cicéron, dans Atticus, dans Lucrèce, dans Memmius et dans l'esprit de tant d'autres dignes Romains, ne put rien contre les fureurs des guerres civiles.* Même, si nous en croyons Montesquieu, les progrès de cette philosophie, car Atticus et Lucrèce étaient épicuriens, furent une des principales causes de la décadence romaine.

Cependant en d'autres temps la religion du serment, le vol

des oiseaux, les poulets sacrés, avaient plusieurs fois retenu l'état sur le penchant de sa ruine. C'est que la religion la plus imparfaite est encore une garde plus sûre des mœurs publiques et privées que la philosophie la plus lumineuse : tant il est vra que les habitudes sont plus puissantes que les principes!

D'ailleurs la raison humaine, abandonnée à ses propres forces, déserta bientôt sa propre cause. Après que les philosophes de toutes les sectes eurent interrogé et détruit les croyances populaires, les sceptiques interrogèrent et sapèrent à leur tour toutes les croyances philosophiques. Au sein d'une nation civilisée jusqu'au dégoût, tout devint problématique, hors les jouissances des sens et l'ivresse des passions. L'égoïsme et la corruption triomphèrent ; les mœurs furent désormais sans règle, les ambitions sans limites, les désirs sans frein ; une dévorante philosophie avait consumé tous les liens qui unissent les hommes entre eux ; la société tombait en dissolution ; et, depuis le siècle des Antonins, chaque événement nouveau accélérait la décadence des mœurs et du goût.

Depuis le christianisme.

Cependant une nouvelle lumière luisait sur le genre humain : une religion était annoncée comme la parole de Dieu, et cette parole, par sa plénitude, comblait le vide immense que laissaient, dans l'homme et dans l'univers, les vains systèmes de philosophie. Les pressentiments de la conscience étaient justifiés. Le dogme consolateur d'une vie immortelle, complément nécessaire de cette vie passagère, présenté aux hommes avec certitude, donnait un cours réglé à la crainte et à l'espérance, ces deux principaux mobiles de la volonté humaine. L'origine du mal était connue, l'histoire de la création manifestée, l'unité et la spiritualité de Dieu proclamées. Une morale sublime et complète assortissait la sublimité de ces célestes révélations ; elle conduisait l'homme, par la charité, jusqu'à l'amour des ennemis, et l'élevait, par la piété, jusqu'à l'humble pratique d'un dévoûment sans bornes à toutes les misères de l'humanité ; elle lui montrait un Dieu caché sous les haillons du pauvre, sous le l'inceul de l'infirme, sous les liens du prisonnier, et ce Dieu réclamant, dans ces sanctuaires vivants où il faisait sa demeure, l'aumône pour offrande, les soins miséricordieux pour culte, et les consolations charitables pour louanges ; elle annonçait le repentir

comme une seconde innocence, et renversait, par la prédication de la pénitence, le dogme désespérant des crimes inexpiables. En un mot, cette beauté morale que Socrate et Platon, ces hommes presque divins parmi les hommes, avaient entrevue, fut désormais livrée, sans voile, aux adorations des mortels.

Le christianisme se propageait inaperçu dans les classes moyennes de la société. Les prédicateurs de l'Évangile attendaient tout du Ciel, et rien de leurs propres forces. Ils redoutaient trop les voies tortueuses et erronées de la philosophie pour appeler à leur aide les sciences logiques. Ils ne proposaient à la croyance des hommes que la folie de la croix, et les hommes étaient persuadés. Les temps d'une sainte alliance entre la philosophie et la religion n'étaient point encore venus. Il fallait, pour accomplir une œuvre si divine, des moyens qu'eût désavoués la prudence humaine.

Chez les éclectiques.

Néanmoins le fleuve du temps, qui consolidait sourdement les assises de l'Église chrétienne, entraînait chaque jour les débris de quelque secte philosophique. Potamon et Ammonius Saccas résolurent de secouer le joug de tous les docteurs, et de soumettre à leur propre examen toutes les doctrines, pour ne s'attacher qu'à la vérité. Ils fondèrent, dans Alexandrie, une école qui promettait au monde un meilleur esprit, disons mieux, le véritable esprit philosophique. Malheureusement ce levain caché de révolte qui, sous les traits et l'apparence de l'esprit de contradiction, se manifeste en nous, dans tous les instants de notre vie, fermentait, dans les esprits et dans les cœurs, contre la doctrine chrétienne; sa perfection, qu'aurait dû relever la bassesse apparente des hommes qui en étaient les organes, révolta l'orgueil humilié. D'obscurs Nazaréens devaient-ils triompher des pontifes des dieux, l'honneur du patriciat, et des philosophes, favoris des muses, soudoyés par les Césars pour être la lumière et l'ornement du monde? Honteux de se voir subjugués, ils se roidirent contre l'évidence, mentirent à leurs propres conscience, et résolurent de chercher, au sein des ruines dont ils étaient entourés, les matériaux d'une doctrine nouvelle.

Comme il arrive à toutes les victimes de l'orgueil, les prêtres païens furent éblouis plutôt qu'éclaircis par la lumière, et les ténèbres qui les entouraient, s'épaissirent autour d'eux. Le poly-

théisme contrariait trop ouvertement l'instinct moral et religieux de l'homme, le sens littéral de ses dogmes était trop absurde pour satisfaire la raison. D'ailleurs ils n'étaient contenus que dans les écrits des poètes, et aucun d'eux ne s'était vanté sérieusement d'avoir communiqué avec les dieux : si quelques législateurs s'étaient présentés comme inspirés du Ciel, ils ne prétendaient point en avoir reçu la révélation complète d'un système religieux; les lumières qu'ils disaient en avoir obtenues ne se rapportaient qu'à leurs lois; et les oracles, qu'on aurait pu considérer comme des moyens de communication toujours subsistant entre les cieux et la terre, supposaient bien la vérité de quelques traditions poétiques, mais n'en formaient point un corps de doctrine. Les livres sibyllins, les seuls livres prétendus inspirés qu'aient possédés les païens, étaient soigneusement cachés à tous les yeux, et se rapportaient plutôt aux destinées de Rome qu'à celles de l'univers : car les législateurs de cette ville immortelle avaient fait la patrie si grande, que le genre humain, le ciel et la terre, disparaissaient devant elle aux yeux de ses citoyens.

Le sacerdoce païen sentit le danger de sa position : dans les accès de sa tardive ferveur, pour résister à un Dieu, pur esprit, sans choquer trop ouvertement la raison, il résolut d'abandonner les images sensuelles et grossières des poètes. L'univers se peupla de génies; on supposa les vers *orphiques;* on donna un sens allégorique à toutes les fables de l'antiquité : car on s'est servi tour à tour de cette méthode, qui devrait être aussi décréditée qu'elle est ingénieuse, pour prêter quelque réalité aux fables, et pour transformer en vains symboles les faits les plus avérés et les histoires les mieux constatées. On se convainquit enfin qu'il faut une méthode qui parle au cœur, et des instruments religieux qui imposent aux sens et à l'imagination pour nourrir la piété, puisque l'homme ne peut rien sans méthode et sans instruments.

De là l'institution de la théurgie : ses rites mystérieux et ses pratiques superstitieuses. Les philosophes firent une étroite alliance avec les prêtres; et les successeurs de ces esprits-forts qui avaient soutenu que deux augures ne pouvaient s'envisager sans rire, et décrié la divination dans des traités philosophiques, se traînèrent, avec Julien, au fond des antres secrets pour y contraindre les génies à leur dévoiler l'avenir à force de sacrifices et d'évocations magiques. Chose étrange! à mesure qu'une religion vraiment philosophique était proposée à la croyance des

hommes, et que le culte divin s'épurait, la philosophie même devenait superstitieuse : tant cet orgueil aveugle, qui s'élève si violemment pour contredire tout ce qui est positif, se jette lui-même dans d'inexplicables contradictions!

Chez les nouveaux Platoniciens.

Plotin, Porphyre et Hiéroclès, subjugués par la majesté des mystères de la nouvelle loi, prétendirent à toute force les trouver dans leurs livres. Ils attribuèrent à Platon le dogme de la création; ils voulurent même lui faire enseigner le mystère de la Trinité : car leur raison ne répugnait pas à admettre ce qu'elle ne pouvait comprendre; elle l'admettait même ouvertement, mais elle revendiquait le privilége d'imposer des dogmes au monde, et s'efforçait surtout à prouver que les hauteurs et les profondeurs de la nouvelle doctrine n'étaient pas inaccessibles aux efforts de sa faiblesse.

S'ils repoussèrent la révélation chrétienne, ce fut par la supposition gratuite d'une multitude de révélations rivales; s'ils attaquèrent les miracles, ce n'est pas qu'ils en déclinassent les preuves historiques ou qu'ils en niassent la possibilité, c'est qu'ils ne les trouvaient pas assez miraculeux. En un mot, on les vit élevant mystères contre mystères, prodiges contre prodiges, prophéties contre prophéties, démentir le christianisme en luttant de surnaturel avec lui; et n'est-ce pas une circonstance admirable, que, subjugués par l'éclat des preuves, le poids des témoignages, la notoriété des faits, la raison des philosophes, si jalouse aujourd'hui de son indépendance, n'ait combattu, dans les premiers siècles de l'Eglise, que pour le choix des fers, comme pour enseigner plus solennellement au monde qu'elle ne saurait se suffire à elle-même en matière de religion.

Chez les Pères de l'Église.

Dès qu'il n'y eut plus pour les païens que l'athéisme ou la théurgie, on ne trouva de véritable esprit philosophique que dans l'Eglise. La méthode éclectique, née, selon toutes les apparences, d'un philosophe chrétien, prévalut dans Lactance, dans saint Justin et dans saint Clément d'Alexandrie. Écoutons ce dernier docteur. « Ce que j'appelle *philosophie*, dit-il, n'est ni « la stoïque, ni la platonicienne, ni l'épicurienne, ni l'aristotéli- « cienne, mais tout ce que les sectes de ces philosophes ont dit

» de bon lorsqu'elles enseignent la justice et la piété ; l'élite de tout » cela, voilà ce que j'appelle *philosophie*... Avant l'avénement du » Sauveur, elle était nécessaire aux Grecs pour la justice ; à pré- » sent elle est utile à ceux qui désirent arriver à la foi par la voie » de la démonstration.» La raison humaine ne pouvait mieux dire.

Les docteurs de l'Église, généreux défenseurs du dépôt confié à leur vigilance, maintinrent avec succès la double tradition de la foi et des véritables lumières. Au quatrième siècle, le plus éclairé des premiers siècles de l'Église, on trouve, dans les écrits de saint Athanase, une force de raisonnement et de dialectique comparable à celle des philosophes anciens. Loin de noyer ses idées dans les vains termes de l'école, comme les nouveaux Platoniciens, il les exprime avec nerf, mouvement et noblesse. Saint Basile déploie les trésors de sa rare éloquence et porte à ce point l'enthousiasme du premier de nos humanistes, le savant Erasme, qu'il le place au-dessus de Cicéron et de Démosthène. Saint Grégoire de Nazianze se montre le digne émule de saint Basile, et saint Ambroise rivalise avec saint Athanase; les Eusèbe de Césarée, les Eusèbe d'Emèse, les Marius Victorin d'Afrique, les Tite de Bostres, les Didyme d'Alexandrie, exposent leurs idées avec méthode et les expriment avec élégance dans des écrits pleins de chaleur et de logique. L'esprit de lumière et de sagesse prévaut en tout ; il repousse l'esprit de superstition et de fanatisme, et consacre toutes les saines maximes. Un Eusthate d'Antioche, en détruisant la vaine opinion d'Origène qui attribuait aux démons un pouvoir effrayant sur l'âme des morts, affranchit les esprits du joug d'une odieuse terreur ; un saint Pacien de Barcelone protége l'enseignement des belles-lettres contre les attaques d'un rigorisme outré ; un saint Hilaire de Poitiers, que saint Jérôme a peint énergiquement d'un seul trait par une de ces figures audacieuses qui lui sont propres, en le nommant le *Rhône de l'éloquence latine*, désapprouve hautement l'emploi de la violence en matière de religion ; un Pierre d'Alexandrie tempère, par une douceur compatissante, les rigueurs de la pénitence ; enfin, un saint Optat, recommandant la soumission aux princes même païens, proclame cette maxime célèbre, tant de fois répétée depuis comme une découverte moderne, et qu'il importe de revendiquer en son nom, puisqu'elle lui appartient, que *la république n'est pas dans l'Eglise, mais l'Eglise dans la république.*

Ainsi le véritable esprit philosophique fut, en ce siècle, le partage exclusif des écrivains orthodoxes; et, au milieu de la décadence de toutes choses, ce ne fut que parmi eux, durant les siècles suivants, qu'on en vit briller quelques étincelles. Tel notre Agobard, de Lyon, sous Louis-le-Débonnaire, soutenant encore, d'un style demi-barbare, la cause de la raison et de la justice, au milieu des progrès croissants de l'ignorance et des préjugés, sollicitait l'abolition des combats judiciaires, niait l'existence des sorciers, et désapprouvait les trop abondantes libéralités qu'une crainte supertitieuse suggérait aux fidèles en faveur des églises.

Chez les hérétiques.

Mais la méthode éclectique semblait destinée à colorer les plus étranges écarts de l'esprit humain.

D'un côté, les nouveaux platoniciens, infidèles au principe fondamental de leur philosophie, loin de soumettre à l'examen d'une raison impartiale et libre de préjugés les doctrines de toutes les sectes, adhérèrent religieusement aux systèmes proclamés par quelques nouveaux docteurs, et, jurant sur la parole du maître, ne furent plus éclectiques que de nom.

D'autre part, quelques esprits faux ou audacieux parmi les chrétiens, oubliant qu'il faut gouverner chaque chose par les principes propres à chaque chose, et qu'une fois le fait d'une révélation divine admis, il ne reste plus à l'homme qu'à se soumettre, se montrèrent, avant même l'ouverture de l'école d'Alexandrie, d'absurdes et de présomptueux éclectiques. Ils prétendirent choisir entre les dogmes religieux comme entre les opinions philosophiques, et amalgamer le tout ensemble : tels furent les Basilide, les Marcion, les Valentin, les Carpocras et les Manès. Métaphysiciens subtils, les uns prétendirent rendre raison des mystères qui sont proposés à la foi; les autres, par un mélange sacrilége, essayèrent de concilier Platon, Pythagore, Hésiode, Zoroastre avec Moïse et Jésus-Christ.

De l'esprit philosophique, ainsi perverti, émana l'esprit d'hérésie, le plus subtil et le plus faux de tous les esprits. Produit d'un peu de science et de beaucoup d'orgueil, il tire tout de son propre fonds; semblable au Procuste de Thésée, il ajuste avec violence à ses propres opinions les textes les plus positifs et les faits les plus certains, y ajoutant ou en retranchant jus-

qu'à ce qu'ils se rapportent exactement à sa mesure arbitraire.

Chez les scolastiques.

Avec l'empire romain, la raison humaine sembla déchoir : les guerres extérieures et la faiblesse du gouvernement intérieur laissaient aux hommes peu de loisir pour l'étude et peu de goût pour les plaisirs de l'esprit. Les invasions des barbares en abolirent jusqu'au souvenir : les vainqueurs étaient trop grossiers et les vaincus trop malheureux. Une faible lueur de l'aristotélisme renouvelé vint jeter un faux jour sur la triste Europe.

La scolastique, c'est-à-dire l'union d'une logique vaine et barbare et d'une métaphysique subtile jusqu'à l'absurdité, soit qu'on la fasse remonter avec quelques savants jusqu'à l'éloquent et spirituel évêque d'Hippone, dialecticien subtil sans doute, mais digne par l'étendue et la variété de ses connaissances, la beauté de son génie et la solidité de son jugement, d'être le chef d'une meilleure école ; soit qu'on en attribue l'invention à saint Jean Damascène, théologien subtil comme il appartenait aux Grecs de l'être, mais que sa clarté et sa précision placent au-dessus des scolastiques ; soit qu'on veuille l'attribuer aux docteurs arabes qui nous rendirent Aristote défiguré par leurs commentaires ; soit enfin que, ne plaçant sa naissance qu'entre le onzième et le douzième siècle, on regarde saint Anselme, Lanfranc, Roscelin, Abailard, comme ses fondateurs ; la scolastique, disons-nous, tyrannisa tous les esprits qui conservaient quelque culture. Les *catégories* avec leurs *substances* et leurs *modalités*, les *propositions universelles*, *affirmatives*, *conditionnelles* et *contradictoires*, les *universaux*, les *syllogismes*, et surtout l'inexplicable *entéléchie* du stagyrite, engendrèrent les *distinctions imcompréhensibles*, les *propositions réduplicatives*, les *ampliations*, les *restrictions*, le *concret*, l'*abstrait*, l'*existant* et l'*intelligible* des scolastiques. On cultiva la dialectique dans l'unique but de dérouter la raison de ses adversaires et de confondre leurs idées.

En s'attachant d'une manière exclusive à l'artifice du raisonnement, on en exclut la justesse, et l'on en vint à trouver concluante toute absurdité qui s'adaptait aux formules, et à méconnaître la vérité, lorsqu'elle se produisait sans le secours de leur mécanisme. Comme les langues les plus riches se trouvaient dans

l'impuissance d'exprimer d'obscures intellectualités sans forme et sans substance, il fallut créer un jargon inintelligible à l'esprit, barbare à l'oreille, accablant pour la mémoire. On le porta dans tout ce qui restait des sciences. Il remplaça dans la théologie les expressions inspirées de l'Ecriture et le noble langage des Pères. Un idéalisme nébuleux obscurcissait tous les genres d'enseignement; on ne recherchait que dans la région des possibles la preuve de l'existence des choses; un monde vague et mystérieux, simulacre vain et métaphysique du monde réel, était pour les savants le seul lieu de leurs recherches et l'unique théâtre de leurs observations.

Le premier but de l'enseignement moderne en Europe ayant été la propagation et la défense de la religion, on aurait lieu de s'étonner si l'esprit de controverse n'en avait pas été l'âme. Il n'existait d'ailleurs de gens instruits que dans les couvents, et d'écoles que les écoles claustrales. La vie solitaire accroît encore l'attachement naturel que nous avons pour nos opinions ; l'homme contemplatif vit tout entier dans ses idées; elles lui sont d'autant plus précieuses qu'elles sont plus exclusivement à lui, et que rien au monde n'est pour lui que par elles. L'institution de ces ordres religieux destinés à la prédication et condamnés à la mendicité fortifia cette tendance. La raison, circonscrite dans un cercle étroit, agitait bruyamment ses fers et réagissait sur elle-même. Les subtilités introduites pour assurer le règne de la foi amenèrent naturellement par leurs excès le scepticisme et l'incrédulité. L'Université de Paris fut le siége principal et comme le chef-lieu de cette philosophie. Mais si la tyrannie de l'esprit scolastique opprimait le bon sens, elle ne l'étouffa pas ; la raison recouvrait par degrés son ressort et son élasticité, et la puissance des mots n'était pas toujours absolue.

Sans parler de Roscelin, qui avait très bien conçu qu'il n'y avait que des individus dans la nature, et qui ne considérait les universaux que comme des dénominations générales et abstractives, qui n'existaient point hors de l'entendement et qu'on n'avait admises que pour exprimer les divers degrés de différence ou de similitude qu'ont les individus entre eux, saint Thomas et plusieurs autres théologiens scolastiques contribuèrent puissamment aux progrès de la saine métaphysique. Suarez et Covarruvias donnèrent de solides fondements à la science du droit public : aussi voyons-nous le savant Grotius recourir souvent à

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

leur autorité, le critique Bayle les défendre contre les protestants qui les ont blâmés sans mesure, et les auteurs de l'Encyclopédie, si sévères d'ailleurs sur tout ce qui touche à la scolastique et même à la théologie, déclarer que, *si nos livres les plus communs sur la morale valent mieux que ceux du divin Platon, c'est à eux que nous le devons.* En un mot, la scolastique révéla aux modernes le secret de leurs forces intellectuelles. Sans doute elle en dirigea mal l'emploi, mais c'était beaucoup que d'apprendre à les employer.

Depuis la réforme.

Sans Luther, les Platoniciens de la cour de Médicis auraient été pendant long-temps les seuls antagonistes d'Aristote, et le cartésianisme n'aurait trouvé que peu d'esprits disposés à le recevoir. C'était à ce génie fougueux, prompt à secouer tous les jougs, amoureux jusqu'à l'excès de ses propres pensées, dont l'esprit d'innovation avait excité l'orgueil et que l'orgueil précipitait sans cesse vers des innovations nouvelles, qu'il appartenait de porter les premiers coups à l'empire de la scolastique. Ce fut peu de temps après sa négociation avec Miltitz et sa lettre à Léon X que Luther, ne gardant plus de mesure, prétendit changer tout le langage reçu jusque alors dans la théologie et la philosophie. Rien n'est plus propre à confondre toutes les idées, que la confusion des langues : aussi tous les novateurs commencent-ils presque toujours par changer l'acception des mots. Mais l'esprit humain ne veut rien perdre; les choses ne peuvent se dire clairement sans méthode, et Luther n'avait ni les moyens ni le temps de réformer la philosophie. Aussi, malgré ses emportements contre Aristote, en dépit des traits acérés du ridicule que son disciple Ulrich de Hutten lançait avec adresse et succès contre les scolastiques, les plus sages entre les luthériens convenaient avec Mélancthon qu'on ne pouvait se passer de l'aristotélisme, parce que c'était jusque alors la seule philosophie qui apprît à définir, à diviser, à juger, et même à raisonner.

Au reste, c'était de l'esprit même de la réforme que l'esprit philosophique devait recevoir une nouvelle direction, favorable désormais à toutes les nouveautés. En rejetant l'autorité de l'Eglise, les nouveaux docteurs recoururent à celle de l'Ecriture; ils oublièrent que le texte de l'Ecriture est une lettre morte qui a besoin d'un interprète vivant. Luther et ses successeurs immé-

diats reçurent, à la vérité, quelques conciles et quelques Pères; mais s'il était permis de croire qu'on s'était trompé dans l'enseignement de la religion depuis le cinquième siècle jusqu'au quinzième, quelle garantie restait-il de l'infaillibilité des cinq premiers siècles? Quel fond pouvait-on faire sur la périlleuse parole des Luther, des Zuingle, des Calvin, qui prétendaient, en prêchant chacun de leur côté des doctrines contradictoires, se conformer cependant à la doctrine de ces siècles primitifs? Cette route une fois ouverte, les formulaires, les symboles, les professions de foi, ne pouvaient plus retenir les hommes. Le principe de la réforme dévorait l'ouvrage des réformateurs; ils ne furent bientôt plus considérés que comme les libérateurs de la raison humaine, et l'on ne retint d'eux que le droit qu'ils avaient reconnu dans chaque homme, catholique ou protestant, luthérien ou calviniste, sacramentaire ou anglican, d'interpréter l'Ecriture sainte. On découvrit dans cette maxime, qui annulait tous les bons effets de la révélation divine, le premier terme d'une progression indéfinie de lumière et de liberté, destinée à croître avec les siècles, et à épurer de plus en plus la croyance et la religion.

Cartésianisme.

Enfin Descartes parut, et la raison humaine reçut une direction nouvelle. Il ramena tout à des lois universelles et à des causes simples; il rejeta le vain jargon des péripatéticiens et les causes superflues des scolastiques; il remplaça l'art futile de l'argumentation par la science de la démonstration. Bacon, trop loué peut-être par des hommes qui en voulaient au cartésianisme depuis qu'il avait été adopté par les docteurs catholiques; Bacon, qu'on a d'autant plus exalté, dans le siècle dernier, qu'il était Anglais et protestant, et qu'on s'efforçait laborieusement de le travestir en incrédule; Bacon, enfin, dont Descartes ne connut point les écrits, avait recommandé l'observation et l'expérience. Descartes les mit en pratique; il fortifia la géométrie de toutes les puissances de l'algèbre, et soumit la physique, jusque là si flottante, aux lois rigoureuses d'une exacte géométrie. En enseignant aux hommes à ne pas céder aveuglément à l'ascendant de l'autorité, des préjugés et de la coutume, il ne leur recommanda le doute philosophique qu'autant qu'il est nécessaire pour assurer l'indépendance de la raison. Il en fit, pour ainsi dire, une voie méthodique pour arriver à la certitude

Sa métaphysique, vaste et sublime, prétendit atteindre l'infini, manifester les causes secrètes de la nature, l'économie intérieure des âmes, et l'action de Dieu même sur ce vaste univers. On lui a reproché, dans ces derniers temps, l'esprit de système qui la domina ; mais sans la noble ambition de tout coordonner, de tout connaître, de remonter à la source de tout, en un mot, de circonscrire l'univers en soi-même, et d'approcher, autant qu'il est possible à l'homme, de ces hauteurs incommensurables d'où la Divinité plane sur l'univers, où trouverait-on l'énergie, le courage et la constance nécessaires pour triompher des obstacles de toute espèce qui s'offrent à l'homme de génie, et que l'homme de génie dévore?

Une seule matière particulière, bien éclaircie, deviendra toujours assez générale, dit Fontenelle. Mais croit-on, de bonne foi, que Descartes eût imprimé un grand mouvement à son siècle et aux siècles suivants, s'il se fût contenté de bien éclaircir une seule matière particulière. Il ne cherchait, il ne trouvait de bons principes de philosophie que parce qu'il voulait rendre raison de tout. Les systèmes peuvent n'être pas bons en eux-mêmes, mais les efforts que le génie fait pour les inventer profitent à la science, fortifient la raison, étendent le domaine de la pensée. On a pu changer ce que Descartes avait établi, mais le véritable esprit philosophique fut le fruit de sa doctrine. La masse des observations et des expériences a pu s'accroître, mais l'esprit d'observation et d'expérience est né de lui. Une sorte de justesse géométrique, une mesure inconnue jusque alors, s'introduisirent à sa suite dans toutes les sciences et dans tous les arts, ils préparèrent le règne du bon sens et du bon goût, et mirent fin à cette malheureuse habitude de subtilité, fruit d'une philosophie contentieuse, qui s'était glissée jusque dans les lettres, et à ce goût outré pour l'allégorie qui s'était répandu dans toutes les sciences.

Ennemis naturels de l'aristotélisme et de la scolastique, armes ordinaires des théologiens, les réformés dûrent accueillir le cartésianisme avec transport. Ils l'embrassèrent donc les premiers ; mais plus il les satisfit, moins il était possible qu'il pût leur suffire. Quelle pouvait être l'autorité d'un philosophe sans mission sur des esprits qui comptaient pour rien l'autorité de l'Église, le poids des siècles et les suffrages des plus illustres Pères? D'ailleurs Descartes lui-même défendait d'admettre rien qui ne fût

prouvé très clairement : pour être conséquent à sa propre doctrine, ils crurent ne devoir le suivre que lorsque ses raisons leur paraissaient bonnes, et ils eurent raison.

Origine et histoire de l'esprit philosophique chez les Anglais.

La réforme avait alors trois foyers : l'Angleterre, la Hollande et Genève.

Le schisme d'Angleterre avait amené d'étranges révolutions et produit d'étranges doctrines en cette île. Le premier qui s'y fût élevé contre la doctrine catholique, Wicleff, avait mis en avant cette odieuse maxime, éversive de tout ordre social, *qu'un roi cesse d'être roi par un péché mortel. Les événements qui suivirent répondirent à ces commencements* (1). *Les opinions politiques les plus désordonnées se marièrent aux opinions religieuses les plus extravagantes. Les massacres, les supplices, la guerre civile, désolèrent la surface des trois royaumes. L'abus de tous les principes religieux en produisit insensiblement le discrédit.* Tandis que des sectes rivales, fécondes en prophètes et en thaumaturges, interprétaient, chacune dans leur sens, les saintes Écritures et s'anathématisaient réciproquement, la haine des sectes conduisait au mépris de la religion les esprits indépendants, que révoltaient l'absurdité de tant de doctrines diverses et le déplorable spectacle de tant d'excès. D'un autre côté, à l'aspect des prodiges d'abjection et de bassesse, de scélératesse et de cruauté dont les troubles civils multipliaient autour d'eux les effroyables exemples, certains esprits chagrins ne voulurent voir désormais, dans les scènes effrayantes de la vie, que les jeux inhumains de la fatalité et du hasard, et les effets nécessaires des forces vitales, de la chaleur du sang ou de l'action des esprits animaux. Ainsi germaient, sur le sol britannique, les semences funestes d'un matérialisme avilissant et d'un décourageant fatalisme ; sombres doctrines qui, anéantissant l'avenir et désenchantant le présent, confondent les vertus et les vices, et renferment toute métaphysique et toute morale dans les bornes étroites d'une physiologie plus ou moins abstraites, plus ou moins approfondie.

(1) J'emprunte ici et plus bas, en parlant de la Hollande, les propres termes d'un auteur qui n'est sûrement pas suspect d'être défavorable à la réformation, M. de Villers.

L'enthousiasme religieux fut le principe de la révolution de Hollande. L'état dut se constituer en même temps que la nouvelle religion s'établissait. Rien ne pouvait maintenir l'ancienne police; chacun dut se croire tout permis, et les sectes se multiplièrent en proportion du degré de consistance politique qui leur était accordé. Aussi, comme parle M. de Villers, dans aucun pays *la bigoterie du protestantisme* ne fut portée à un tel point. A côté de ces excès, la liberté illimitée de penser, de parler et d'écrire, plaçait, pour ainsi dire, tous les esprits dans un état d'érétisme moral par une sorte de provocation perpétuelle. Dans de pareilles circonstances, soumis à cette inévitable loi des disputes, qui veut que, par un mouvement accéléré, les esprits s'éloignent de leur première thèse d'une distance égale à la somme d'irritation qu'excite en eux la contradiction, les théologiens hollandais, tout en prétendant ramener l'Église à sa primitive doctrine, modelèrent cette prétendue doctrine sur leurs propres sentiments. Obligés cependant d'infirmer les témoignages qui leur étaient opposés ou d'en alléguer de favorables, ils s'appliquèrent à la critique des anciens monuments. Presque toujours condamnés par les traditions anciennes et par les faits convenus, ils se révoltèrent contre ces traditions et ces faits, et les antiquités de l'Église furent renouvelées au gré de leurs caprices.

Les connexions intimes de l'Angleterre et de la Hollande, l'espèce de ligue sacrée qu'elles formèrent pour l'intérêt de leur indépendance religieuse et politique, la conformité de ces circonstances, qui influent sur la situation des esprits, ne pouvaient manquer de répandre dans les Provinces-Unies les tristes doctrines des philosophes anglais. Le juif Spinosa, enveloppé dans les replis tortueux d'une métaphysique obscure, y professa, sous des formes adaptées au génie des peuples septentrionaux, le matérialisme et le fatalisme plus clairement et plus audacieusement énoncés par les Tyndal et les Collins. Mais il était réservé au fameux Bayle de donner à ce funeste esprit tout son développement.

Descartes avait placé le doute méthodique à l'entrée de la philosophie, comme une disposition préparatoire qui laissait à l'esprit, dégagé de tous ses préjugés, l'indépendance et l'impartialité nécessaires pour adhérer à la vérité. Bayle plaça le doute à l'issue de la science historique, comme une disposition finale

dans laquelle l'esprit doit persévérer, parce que, selon lui, ce qu'il y a dans les traditions de conforme à la raison ne supporte pas le plus souvent l'examen de la critique, et ce qui est à l'abri des atteintes de la critique est quelquefois incompatible avec les lumières de la raison. De cette impossibilité de connaître la vérité découle naturellement une grande indifférence pour elle, et cette indifférence produit à son tour un profond mépris pour tout ce qui n'est pas matériel, présent et sensible.

A Genève.

Genève était le centre commun des calvinistes de France. Les théologiens de cette communion, pour se soustraire aux conséquences odieuses, mais nécessaires, que les catholiques tiraient de la doctrine du synode de Dordrecht sur la grâce, ne trouvèrent que dans les principes des sociniens les éléments d'un nouveau système qui donnât une assez grande extension à la miséricorde divine. Ils établirent dès lors ces principes de tolérance religieuse et de charité universelle qui, par une pente si douce, devaient, par degrés, conduire les hommes à un indifférentisme absolu. D'Hérisseau, Papin, Leclerc et plusieurs autres, déduisirent, en France et en Hollande, les conséquences de ce système, qui semblait réduire la religion chrétienne à la nue tolérance de toutes les autres.

Telle fut en effet la marche de l'esprit religieux et philosophique pendant le dix-septième siècle dans les états de l'Europe les plus particulièrement appelés, par leur position, à réagir sur la France. L'indifférence religieuse, le scepticisme historique, le matérialisme et le fatalisme dogmatiques, s'y développaient par degrés. Ils finirent par y marcher tête levée. Le sol de la France n'était point préparé pour porter de pareils fruits.

Etat des esprits en France.

Jamais la religion chrétienne, depuis les siècles primitifs de l'Eglise, n'avait régné avec plus d'empire. Les controverses avec les protestants, celles qui s'élevèrent entre les catholiques, contribuaient encore au maintien de l'esprit religieux : car l'émulation entretien le zèle; la foi devient plus précieuse quand on est forcé de la défendre. Il est de la nature des schismes de resserrer les liens de l'unité entre ceux qui persévèrent dans la même communion. Ancien siége de la scolastique, patrie du

cartésianisme, la France, à mesure que les talents prenaient, au milieu d'elle, un grand essor, voyait croître journellement dans son sein la masse de ses connaissances. Les Pascal, les Gassendi, les Fermat, les Roberval, les Mallebranche, les écrivains de Port-Royal, consolidaient l'heureuse union des principes religieux et des méthodes philosophiques. La raison affranchie rentrait en possession de tous ses droits, que les Montaigne, les Charron, les De Thou, les Dumoulin, les Duvair, les Bodin, les Lamothe-Levayer, par leur apparition successive, avaient empêché de prescrire. La philosophie ressaisissait le sceptre du monde, et ses progrès devaient être d'autant plus rapides, que son cours était moins réglé.

Origine et progrès de l'esprit d'incrédulité.

Cependant il y avait des esprits-forts : *les Caractères* de La Bruyère en font foi, et ce nom nous rappelle leur origine. L'émigration des royalistes d'Angleterre avait conduit en France quelques uns de ces libres penseurs, qui, dans leur noire misanthropie, remplaçaient l'action paternelle de la providence de Dieu par le jeu mécanique et forcé d'une destinée sans entrailles. Hobbes jeta à Paris les semences de la nouvelle doctrine pendant le séjour qu'il y fit à la suite de Charles II, détrôné et proscrit.

Au sein des séductions d'une cour brillante, des réunions, souvent licencieuses, d'un peuple enjoué et folâtre, la vertu ne peut pas toujours conserver son empire. Une vie peu régulière fait souvent désirer que la règle elle-même soit sujette à erreur. L'attrait de la nouveauté, joint au désir de concilier la volupté avec la sagesse, séduisirent Saint-Evremont. Les esprits de sa trempe accueillirent la doctrine anglaise, mais ce fut en la transformant. Leurs âmes n'étaient point aigries par de longs malheurs : c'était l'amour du plaisir, et non le délire d'une sombre mélancolie qui les entraînait. Tout devait être français en France. C'est ainsi que la réforme, si austère, si mortifiée, si contemplative, si grave en Ecosse, en Angleterre, en Suisse, en Allemagne, s'était présentée facile et riante dans les heureuses plaines de l'Ile-de-France et de la Normandie. L'épicurisme, non tel que l'avait dépeint le sage et sévère Gassendi, mais tel que le professaient les Broussin, Chapelle, Blot, Chaulieu, La Fare, tel en un mot que le pratiquait Ninon, fit des progrès.

Plus tard, par un singulier retour de circonstances, Charles II rapporta en Angleterre cette philosophie séduisante et enjouée qui devint l'âme de ses fautes, la régulatrice de sa vie, et la principale cause des malheurs de sa race.

En France, dans cette belle période, beaucoup étaient irréligieux par leurs mœurs, peu par leurs opinions; et le petit nombre de ces derniers, leur peu d'autorité, le poids des exemples contraires, leur ôtaient toute influence. On voyait d'un côté les plus beaux génies qu'ait jamais produits la France, et de l'autre quelques Saint-Pavins obscurs, plus propres à discréditer un parti qu'à l'autoriser, s'ils avaient pu arriver jusqu'à former un parti. Méprisés par le public éclairé, ils n'avaient aucune action sur la multitude. Leurs idées n'étaient pas de leur siècle; ils parlaient un langage qui n'était point entendu, ou plutôt qui sonnait aux oreilles chrétiennes d'un public convaincu, comme les mensonges poétiques des païens, ou les oracles supposés du faux prophète de l'Orient. L'ensemble de toutes choses empêchait de croire que l'on pût avancer sérieusement des maximes contraires à la religion.

Aussi, quand Cyrano de Bergerac mettait, au théâtre, dans la bouche d'Agrippine, deux vers qui démentaient l'immortalité de l'âme, le parterre ne voyait dans la déclamation du poète que l'exactitude rigoureuse des costumes; il déplorait l'aveuglement et la fausse sagesse d'une païenne vertueuse, et sa pitié redoublait quand il songeait que les Romains du premier et du second siècle joignaient au malheur de vivre sous Tibère et sous Néron celui d'être privés des consolations célestes de la religion et de ses espérances immortelles. Le fameux distique de *l'Œdipe* de Voltaire aurait retenti en vain au sein d'un auditoire ainsi disposé. Aussi voyons-nous que l'impiété de Théophile ne fit point de prosélytes et n'eut point de partisans. Boileau reprend ses vers et ne parle point de sa doctrine.

Les Muses, fidèles à leur vocation, n'avaient point encore affecté le maintien pédantesque d'une philosophie orgueilleuse. Un poète n'était point un docteur; s'il traitait quelque sujet grave, c'était en poète qu'il le traitait. Le commerce des lettres était un délassement, et non une affaire; et Boileau, si laborieux et si appliqué, se peint lui-même comme un homme oisif et inoccupé. On se défiait de la Muse et de ses enchantements, et tous les instituteurs, à l'exemple de Plutarque,

enseignaient à leurs élèves comment il faut lire les poètes. D'ailleurs les talents littéraires, malgré l'éclat éblouissant dont ils brillaient, n'étaient point encore en possession de suppléer à tout. Un certain esprit général d'ordre, de bon sens et de raison. qui prévalait dans la société, retenait chacun dans sa sphère. On ne croyait pas que les formes de la littérature s'appliquassent à toutes les matières, et qu'il fallût amener la plus haute philosophie jusqu'à condescendre aux jeux de l'imagination, ou à se revêtir des livrées du bel-esprit. Le génie était grave et sérieux quand il traitait de semblables sujets, et il ne les traitait que pour un public attentif et studieux. Bergerac, que nous avons déjà cité, développe, dans ses *Voyages imaginaires*, avec quelque force comique et beaucoup de cynisme, une portion des théories irréligieuses ou immorales qu'on a depuis très sérieusement reproduites, et l'austère et religieux Boileau préfère, sans balancer, sa *burlesque audace* au mauvais goût du Typhon. C'est que les lumières du siècle ne permettaient pas de prostituer le beau nom de *philosophie* à ce vain amas de sophismes ou de paradoxes dirigés, par des esprits frondeurs, contre tout ce que la religion, la loi et la coutume ont établi : on les regardait comme de simples contes pour rire, faits d'assez mauvais goût, et qu'il fallait reléguer à côté du *Virgile travesti*, comme n'offrant dans le fond qu'un honteux travestissement de la raison humaine.

Mais l'esprit philosophique du siècle était un esprit de précision, d'exactitude et d'impartialité. La théologie fut séparée de toutes les doctrines scolastiques, et les règles de la foi de tous les sentiments particuliers. Bossuet, dans son immortelle *Exposition de la doctrine catholique*, par la déduction simple et méthodique des vrais sentiments de l'Église, présenta sous un jour véritablement philosophique les points fondamentaux de notre croyance. Il fut imité par les controversistes du siècle, dont les ouvrages, quelquefois admirables, forment le meilleur et le plus complet des cours de logique pratique.

Notre langue, domptée par les Arnauld, les Nicole, les Barbier d'Aucourt, les Claude, les Jurieu, les Pajon, prit toutes les formes du raisonnement. La philosophie, considérée comme l'art de perfectionner la raison, et d'arriver, par l'évidence de la doctrine, à cette fermeté de résolution, cette consistance de caractère qui constitue la vertu ; la métaphysique et les mathématiques, ses auxiliaires, furent principalement cultivées dans

le but d'élever l'âme au-dessus de la matière, et de la délivrer de la servitude des sens. La physique et l'histoire naturelle, ramenées sans cesse vers la morale et la religion, étaient constamment vivifiées par la sublime considération d'une intelligence divine qui a tout créé et d'une providence adorable qui conserve tout. Les Lancelot, les Mallebranche, les Rohault, les Pascal, les Arnauld et tant d'autres, en offrent des preuves multipliées dans leurs écrits.

Mais les mœurs s'altéraient sensiblement. La galanterie était un ancien penchant des Français. Le goût de la bonne chère se répandit et se raffina; et il faut bien le remarquer, car il devint favorable à la nouvelle tournure que prenaient sourdement quelques esprits. La philosophie irréligieuse hasarda ses premiers essais dans des chansons à boire. Il a été observé que ce genre de poésie, enfant du plaisir et de la joie, qui associe l'esprit au voluptueux délire des sens, n'a été connu en France, quelque amis des chansons que fussent les Français, qu'au dix-septième siècle. Une recherche curieuse dans les mets s'introduisit au sein d'une certaine classe de la société, et devint un lien puissant entre ceux qui pensaient comme Saint-Evremont (1). Le témoignage de Chapelle, de Bachaumont et de tant d'autres, vient à l'appui de ces observations. L'esprit et la politesse des convives répondaient à la délicatesse et à l'abandon des repas. Les saillies et les bons mots en assaisonnaient le luxe. Les couplets et les épigrammes s'y mêlèrent. Les sujets en apparence les moins propres à la dissipation de la table étaient amenés si naturellement et si plaisamment, que personne n'avait la force de prendre le parti des bienséances. Le Français, né jovial, malin et frondeur, commença par rire sans cesser de croire; plus tard, il cessa de croire, et s'il continua de rire, ce fut avec plus d'ironie que de gaîté. La société changea insensiblement de ton. A l'aimable enjoûment de nos pères succéda une moqueuse raillerie. Les mœurs perdirent leur dignité. L'assurance des nouveaux docteurs, l'indulgence de leurs maximes, l'élégance de leurs manières; le désir de se singulariser, de s'élever au-dessus du peuple par ses opinions, comme on était au-dessus de

(1) Voyez les consolations qu'il adresse au comte d'Olonne sur son exil.

lui par sa naissance, par ses richesses, par ses jouissances; la douceur secrète que trouvait l'orgueil à n'être soumis désormais qu'à la convenance des choses, au goût de l'ordre, aux lois de la société, uniques règles du philosophe, furent autant de causes d'attraction qui agirent en faveur de la nouvelle doctrine.

La France, retrempée par les guerres civiles, s'était reconstituée sous Henri IV. A la vieille constitution féodale de l'état avait succédé une véritable constitution monarchique. Avec celle-ci, un nouvel esprit vint remplacer les vieilles mœurs chevaleresques qui avaient atteint le dernier degré de la corruption sous le règne de Catherine de Médicis. La noblesse de province, devenue sujette, de vassale qu'elle était, vint repeupler et renouveler la cour. Si l'époque qui suivit ne fut pas pour la nation son âge d'innocence, elle fut signalée par un grand respect pour la décence et l'honnêteté publique; ce fut le siècle de la délicatesse. Mais tout ce qui conduit la grandeur nationale à son plus haut période altère infailliblement, dans une nation, le ressort moral auquel cette grandeur est due. La prééminence de l'état, ses conquêtes, son commerce, ses arts, inclinent peu à peu les âmes vers la mollesse. L'esprit s'assujettit à l'empire des sens, et cette sujétion contre nature le dispose à tout déplacer et à tout intervertir. L'ascendant qu'usurpent sur lui les impressions sensibles ne le laisse accessible qu'aux pernicieuses doctrines qui en apesantissent le joug. Tel Renaud, sous le charme d'Armide, livré sans défense aux insinuations séductrices qui lui vantent son abaissement, foule aux pieds les nobles instruments de sa gloire passée, prêt à éteindre l'éclat d'une belle vie dans les langueurs de la volupté. Telle était la disposition des âmes en France, quand la mort frappa Louis XIV. Elle influa considérablement sur l'altération successive que dut subir l'esprit philosophique pendant le dix-huitième siècle, et qui fut considérablement accélérée par l'importation de quelques doctrines étrangères.

Finissons. L'esprit philosophique dominant à cette époque, que nous pouvons considérer comme l'aurore du dix-huitième siècle, était le véritable. Les savants, les hommes de lettres, les gens instruits, ne cédaient ni à l'autorité d'autrui, ni à leurs propres préjugés; ils remontaient aux principes des choses, guidés dans leur recherche par cet esprit de lumière, inséparable d'un jugement exercé par l'observation et l'expérience.

Une méthode féconde en applications heureuses et un discernement exquis, fruits précieux de la réforme salutaire apportée par Descartes dans les études philosophiques, semblaient être désormais le partage de tous les esprits : on eût dit que ce génie sublime avait associé tous les hommes à sa propre grandeur. « On trouve maintenant, dit Rollin, dans les ouvrages d'esprit, dans les discours de la chaire et du barreau, dans les traités de science, un ordre, une exactitude, une justesse, une solidité qui n'étaient pas autrefois si communs. Plusieurs croient, et ce n'est pas sans fondement, qu'on doit cette manière de penser et d'écrire aux progrès extraordinaires qu'on a faits depuis un siècle dans l'étude de la philosophie. »

Mais un commencement de corruption dans les mœurs menaçait de réagir d'une manière plus ou moins prochaine sur l'esprit philosophique ; car ce sont les mauvaises mœurs qui préparent le succès des faux systèmes.

Pour nous résumer, le magnifique édifice de la langue était achevé. Elle portait l'empreinte du caractère national et de la politesse d'un peuple qui réunissait au plus haut degré l'urbanité des Romains et l'atticisme des Grecs. Les philosophes et les poètes avaient concouru à sa perfection. Elle était avouée par la raison, et le consentement universel des nations la substituait, dans les sciences, à la langue latine, qu'elles avaient parlée jusque alors.

Les événements mémorables du quinzième siècle avaient renouvelé la philosophie, rallumé le flambeau de la critique, fondé la science importante du droit public, perfectionné les sciences ecclésiastiques, et donné un nouvel essor à toutes les âmes.

Le règne de Louis XIV avait *vu s'opérer, dans les arts, dans les esprits, dans les mœurs comme dans le gouvernement, une révolution générale, qui*, pour parler comme Voltaire, *doit servir de marque éternelle à la véritable gloire de notre patrie.*

Un esprit philosophique, lumineux comme la philosophie dont il émanait, s'était insensiblement répandu : il était devenu comme l'âme universelle de la génération présente, et semblait avoir résolu le grand problème de l'égalité des âmes. Malheureusement l'abus venait se glisser à côté de l'usage. Le faux esprit philosophique commençait à poindre. L'attrait de la nouveauté, joint au désir de concilier les intérêts de la volupté

avec la considération qui suit la sagesse, entraînait insensiblement les esprits. Dans les premiers moments, la déviation fut imperceptible. On ne s'avouait pas à soi-même que l'on changeait de direction. L'attention était absorbée par les triomphes journaliers qu'obtenait la raison humaine, les progrès éclatants des sciences, l'utile alliance qu'elles formaient avec les lettres.

C'est sous de tels auspices que le dix-huitième siècle commença.

FIN DE L'INTRODUCTION.

DE L'USAGE ET DE L'ABUS

DE

L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE

DURANT

LE DIX-HUITIEME SIÈCLE.

CHAPITRE PREMIER.

De l'esprit philosophique en général. Sa définition et ses caractères.

Tous les écrivains présentent notre siècle comme le siècle de la philosophie. Quelques bons esprits, qui savent apprécier notre avancement et nos progrès, mais qui sont alarmés de notre agitation et de notre inquiétude, nous interpellent de montrer nos titres avant que d'user de nos priviléges.

Jamais mot n'a été plus susceptible de significations diverses que le mot *philosophie*, et jamais chose n'a été ni plus vantée ni plus décriée que la philosophie même. Mais ceux qui maudissent les philosophes, et ceux qui voudraient que nous le fussions tous, s'accordent-ils sur ce qui fait l'objet de leur amour ou de leur haine, de leur admiration ou de leur censure ?

Il existe une philosophie pratique qui n'est que la raison unie à la sagesse dans les actions de la vie. D'autre part il est une philosophie spéculative, qui consiste dans l'étude et dans la culture de certaines connaissances (1); mais quand on parle de philosophie on veut aussi désigner cette manière d'envisager les choses, cette maturité de jugement qui distingue les hommes éclairés de ceux qui ne le sont pas. C'est ce que j'appellerai *esprit philosophique*, plutôt que philosophie. Je ne sais si je dois dire que cet esprit se propage ou qu'il s'éteint. Je dirai seulement qu'on le regarde comme le caractère distinctif de notre âge, et que les uns croient y entrevoir la source de tous nos biens, et les autres celle de tous nos maux.

L'esprit philosophique, tel que je le conçois, est le coup-d'œil d'une raison exercée : il est pour l'entendement ce que la conscience est pour le cœur. Je le définis un esprit de liberté, de recherche et de lumière, qui veut tout voir et ne rien supposer ; qui se produit avec méthode, qui opère avec discernement ; qui apprécie chaque chose par les principes propres à chaque chose, indépendamment de l'opinion et de la coutume ; qui ne s'arrête point aux effets, qui remonte aux causes ; qui, dans chaque matière, approfondit tous les rapports pour découvrir les résultats, combine et lie toutes les parties pour former un tout ; enfin, qui marque le but, l'étendue et les limites des différentes connaissances humaines, et qui seul peut les porter au plus haut degré d'utilité, de dignité et de perfection.

L'esprit philosophique diffère essentiellement de la philosophie proprement dite : car la philosophie proprement dite est limitée à un ordre d'objets déterminés. L'esprit philosophique est applicable à tout. Il n'est point une science ; il est le résultat des sciences comparées. C'est une sorte d'esprit universel, non pour les connaissances acquises, mais pour la manière de les acquérir ; il ne se

(1) Telles que la logique, la métaphysique, la morale et la physique.

rapporte point à telle ou telle autre vérité particulière, mais en tout il ne se propose que la vérité.

L'esprit philosophique est au-dessus de la philosophie même, comme l'esprit géométrique est au-dessus de la géométrie, comme la connaissance de l'esprit des lois est supérieure à la connaissance même des lois.

—

CHAPITRE II.

Comment l'esprit philosophique s'est-il formé parmi nous ?

Dans tous les temps les hommes ont plus ou moins fait usage de leur raison ; il leur est impossible d'y renoncer entièrement. Il est pourtant vrai que l'art d'appliquer le raisonnement aux différents objets de nos spéculations et de nos recherches est un art plus nouveau qu'on ne pense.

L'ignorance, les préjugés, ont été long-temps de grands obstacles aux progrès de l'esprit humain.

Quand je parle de l'ignorance, je n'entends pas celle qui fait que l'on manque de certaines connaissances, mais celle qui fait que l'on ne se connaît pas soi-même, et que l'on n'a ni le pouvoir ni la liberté de se servir de son propre entendement.

Cette espèce d'ignorance est compatible avec beaucoup d'érudition.

Il existe entre la simple érudition et la véritable science la différence que l'on remarque entre le jugement et la mémoire. La simple érudition n'est qu'un dépôt de faits et de matériaux divers ; la science suppose ce dépôt, mais elle le transforme en propriété et elle en règle l'usage. On est érudit par la multitude ou par la masse des choses acquises ; on est savant par la manière de les choisir et de les employer. L'homme purement érudit possède ; le vrai savant jouit. La science aide le génie ; presque toujours la simple érudition le tue.

Dans le siècle qui suivit la destruction de l'empire grec, et que l'on regarde comme l'époque de la renaissance des lettres en Europe, il y eut beaucoup d'érudition et peu de

science. Tout se réduisait à lire, à compiler et à commenter les anciens; on savait ce que les autres avaient pensé, on ne pensait pas soi-même.

L'abbé Millot (1) et Gibbon (2) prétendent que les connaissances qui nous furent apportées, à cette époque, par les Grecs échappés de Constantinople, donnèrent plutôt des fers que du ressort à la raison humaine. D'après ces auteurs, les ressources ne manquaient pas en Occident: on y avait toutes les richesses littéraires de l'ancienne Rome; et il est vraisemblable, disent-ils, que l'on eût fait des progrès plus rapides, si la fureur d'apprendre la langue grecque, c'est-à-dire si l'étude des mots n'eût détourné les hommes de celle des choses.

Mais ignore-t-on que les ouvrages des historiens, des philosophes, des poètes et des orateurs romains étaient ensevelis dans les monastères, et qu'ils n'étaient même pas lus par les moines? On ne parlait plus la langue dans laquelle ces ouvrages étaient écrits; le latin, banni du commerce habituel de la société, s'était réfugié dans les chants de l'Eglise et dans les livres de la religion. Je dois même faire observer que les traductions des livres saints, quoique l'ouvrage des premiers siècles du christianisme, manquaient de correction et d'élégance, et que le latin qu'on psalmodiait dans les temples était extrêmement corrompu. Pétrarque, si célèbre par ses poésies et par ses amours, et si digne de l'être par les soins qu'il prit pour la recherche des connaissances utiles, n'avait excité qu'une émulation qui ne put lui survivre. Avant le quinzième siècle on ne comptait encore que quelques universités dans les immenses contrées que nous habitons. En général, depuis que les nations barbares, dont nous étions devenus la conquête, avaient formé leurs établissements, toutes les tra-

(1) *Eléments d'histoire générale.*

(2) *Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain*, ch. 66, tome 16, de la trad. franç. de Septchêne et Cantwell, p. 446 et suiv., in-8°. Paris, 1785.

ces de notre ancienne civilisation avaient presque disparu ; d'épaisses ténèbres couvraient l'Europe ; elle était retombée dans le chaos ; il eût fallu un nouveau Prométhée pour faire descendre du ciel le feu sacré qui donna la vie et la lumière au monde.

C'est dans cet état de choses qu'une multitude innombrable de Grecs fugitifs se répandit partout, et fit refluer dans nos climats le peu de connaissances qui restaient aux hommes.

La langue grecque, publiquement enseignée, devint comme la clé d'or qui nous ouvrit tous les riches et précieux dépôts de l'antiquité. On vit subitement sortir de la poussière une foule de chefs-d'œuvre en tout genre. Leur découverte fut une espèce de révélation ; elle remua les esprits. L'émulation fut encouragée par la protection des Médicis, du pontife Nicolas V, et de François Ier. Le mouvement devint général : les sciences, les lettres et les beaux-arts naquirent.

Je sais que le goût pour les langues savantes nous détourna d'abord du soin de perfectionner les langues vulgaires ; il devint difficile d'avoir une littérature nationale. De plus, comme, dans les choses de pur agrément, il est naturel de goûter le plaisir de la jouissance avant de sentir le besoin de la perfection et du raffinement, il arriva que l'imagination, saisie des beautés qui s'offraient à elle, s'astreignit long-temps à une trop servile imitation.

Les mêmes inconvénients n'étaient point à redouter dans les sciences.

Les sciences appartiennent à toutes les langues ; mais toutes langues ont besoin d'être perfectionnées pour pouvoir convenir aux sciences. La grossièreté et l'indigence de nos idiomes n'eussent pu que retarder nos progrès. Il était heureux pour nos pères d'avoir eu à étudier les pensées des autres, et à exprimer leurs propres pensées dans des langues qui avaient été épurées et enrichies par les peuples les plus polis et les plus éclairés, et qui étaient

parvenues au point où la parole donne une âme aux objets des sens, et un corps aux abstractions de la philosophie.

On a demandé si les philosophes et les savants ne devaient pas avoir une langue universelle, et s'ils ne devraient pas choisir cette langue parmi celles qu'on appelle langues mortes, et qui ne sont plus susceptibles de variation : car *ce n'est que quand elles sont mortes que les langues deviennent immortelles* (1). L'usage d'un idiome qu'on ne parle plus dans la société peut empêcher les lumières de s'étendre, mais non de se perfectionner. Peut-être gagnerait-on *en élévation ce qu'on perdrait en surface*. Les connaissances seraient moins communes, mais plus sûres. On bannirait le demi-savoir, presque toujours plus dangereux que l'ignorance même.

Mais quoi qu'il en soit de la question prise trop généralement, il est du moins certain que, dans le premier moment de la renaissance des lettres et des sciences, et dans l'état où étaient nos idiomes vulgaires, ce fut un grand avantage, en découvrant ce que les anciens avaient écrit, d'hériter à la fois de leurs connaissances et de leurs langues.

Ceux qui soutiennent que la masse de ces connaissances, jointe à la difficulté d'étudier des langues étrangères, nous accabla sans nous éclairer, n'ont pas assez réfléchi sur la marche de l'esprit humain.

Dans le cours ordinaire des choses, les sciences et la philosophie n'avancent que très lentement à la suite des lettres et des beaux-arts. Une lumière soudaine ne pouvait que hâter nos succès en favorisant nos efforts. Si, dans les arts de pur agrément, on jouit quand on conserve et quand on imite, dans les sciences on ne jouit que quand on acquiert. Lorsqu'on a commencé à penser, on pense toujours. Dès le premier pas que l'on fait dans la carrière, l'horizon recule et s'étend. Plus on connaît, plus on

(1) Rivarol.

veut connaître, plus on cherche à découvrir. Il est donc vraisemblable que les connaissances qui nous furent apportées auraient produit l'heureux effet de nous faire sortir de notre léthargie, si, par un certain concours de circonstances, cette léthargie n'eût été prolongée par la servitude.

Les Grecs, qui devinrent nos instituteurs, étaient grands controversistes; ils avaient poursuivi avec ardeur les ombres flottantes de la métaphysique des anciens: ils firent un monstrueux mélange de cette métaphysique et des dogmes du christianisme. Les subtilités d'une philosophie obscure, incomplète et mutilée, défigurèrent l'auguste simplicité de la religion, et l'abus que l'on fit de l'autorité naturellement attachée aux choses de la religion comprima les efforts de la véritable philosophie.

Il s'était élevé en Europe, depuis Charlemagne, une espèce de docteurs connus sous le nom de scolastiques, qui voulurent régner dans l'église comme dans les sciences. Ces docteurs, qui n'avaient besoin, pour leur gloire, que d'un peu de lecture et de loisir, se roulèrent servilement sur les connaissances imparfaites qui leur avaient été transmises par les commentateurs arabes.

Ils se divisèrent d'abord entre Platon et Aristote; mais Aristote, condamné, dans le treizième siècle, par des sentences ecclésiastiques, et ensuite réhabilité par d'autres sentences ecclésiastiques, finit par dominer souverainement dans les écoles chrétiennes (1). Un légat, réformant l'Université de Paris vers le milieu du quinzième siècle, ordonna, par un

(1) Le concile tenu à Paris en 1210, pour la condamnation d'Amaury et de ses sectateurs, ordonna de brûler tous les livres de la métaphysique d'Aristote, avec défense, sous peine d'excommunication, de les transcrire, de les lire, de les garder. Quant aux livres de la physique générale de ce philosophe, que l'on lisait aussi à Paris depuis quelques années, on en défendit seulement la lecture pendant trois ans. On apporta ensuite quelque modération et quelque tempérament à la rigueur de cette disposition : enfin, par un décret de deux cardinaux, Jean de Blandiac et Gilles Hiscelin de Montague, que le pape Urbain V envoya à Paris l'an 1366, pour réformer l'Université, les éco-

décret, que l'on enseignerait la doctrine de ce philosophe. Ainsi s'établit l'empire des faux savants, qui est le plus dur de tous les empires. Il ne comporte ni examen ni contradiction. On peut craindre de se tromper quand on sait faire usage de sa propre raison ; on est imperturbable quand on se dirige par celle des autres. Alors on devient tyran, précisément parce qu'on est esclave.

En même temps qu'on accordait au philosophe Aristote la même autorité qu'à l'Ecriture sainte, on invoquait les textes de l'Ecriture, pour établir ou pour combattre des systèmes de physique et d'astronomie. Un tribunal redoutable (1), malheureusement trop connu dans le midi de l'Europe, fut chargé de poursuivre toute opinion contraire aux opinions régnantes, et de punir quand il ne fallait qu'instruire.

On perdait de vue que la religion n'a point été donnée aux hommes pour former des physiciens, des astronomes, des géomètres, mais pour former des fidèles; que son objet est de propager, non les sciences, mais la vertu, et que, si elle propose des mystères et des dogmes à notre foi, elle abandonne les divers systèmes du monde à nos disputes et à notre raison.

liers, avant d'être reçus à déterminer aux arts, à être licenciés ès arts, ou promus au grade de maître ès arts, devaient être examinés sur divers livres d'Aristote, tels que les Topiques, le livre De l'âme, les Morales, les Météores, la Physique, les traités de la Génération et de la Corruption, celui du Ciel, la Mécanique, etc. Ce décret fut confirmé et renouvelé en 1452 par le cardinal d'Estouteville. Depuis ce temps-là la doctrine d'Aristote a toujours prévalu dans l'Université de Paris, jusqu'à ce que les heureuses découvertes du dernier siècle aient ouvert les yeux aux savants, et leur aient fait embrasser un système de philosophie bien différent des anciennes opinions de l'école.

Fleury, *Hist. eccl.*, in-4°, Avignon, 1777, l. 76, n. 59, tome 11, p. 201; l. 96, n. 56, tome 13, p. 549.

Rollin, *Hist. anc.*, Paris, in-12, 1708, tome 12, p. 578.

Duboulai, *Hist. Univ. Parisiens.*, in-fol., tome 4, p. 388, et tome 5, p. 574.

(1) L'Inquisition.

La politique semblait avoir fait une alliance avec l'école pour étouffer la raison. Les gouvernements se mêlaient des questions les plus indifférentes et les plus contentieuses de la métaphysique. Chaque opinion devenait l'objet d'une ordonnance, et chaque controverse était traitée comme une affaire d'état (1).

A cette époque, la philosophie n'avait point d'asyle sur la terre. Quand son temps fut venu (2), elle eut un précurseur dans l'immortel chancelier Bacon, qui développa, avec autant d'étendue que de clarté, la filiation de toutes nos connaissances.

Descartes parut ensuite : il donna un nouvel essor à la pensée, et on vit poindre l'esprit philosophique.

Ce grand homme substitua la méthode à l'autorité. Il secoua le joug de la scolastique, et il commença l'empire de la raison (3). Tandis que Gassendi remuait laborieusement les matériaux de la philosophie des anciens, Descartes jeta les fondements d'une philosophie toute nou-

(1) On sait que les péripatéticiens s'étaient divisés en deux sectes, celle des *nominaux* et celle des *réalistes*. Ceux-ci soutenaient que les notions générales que l'école avait mystérieusement appelées *nature universelle, relations*, *formalités*, sont des réalités distinctes des choses ; ceux-là pensaient, au contraire, que ce ne sont que des noms, par lesquels on exprime différentes manières de concevoir les objets. Louis XI défendit la lecture des livres des nominaux. Ainsi l'autorité, qu'il est toujours si facile de surprendre, et avec laquelle on ne raisonne pas, se déclara contre ceux qui avaient raison.

(2) J'expliquerai dans le chapitre suivant les événements et les causes générales qui ont préparé les succès de la philosophie.

(3) Cependant l'autorité lutta encore long-temps contre les efforts et les progrès de l'esprit humain. Nous en avons une preuve dans l'extrait d'une lettre de l'abbé Pirot à Pélisson ; elle est du 24 août 1691. Voici ce que nous lisons dans cet extrait : « Depuis peu le roi a fait dire « par l'archevêque, à trois professeurs de Paris qui paraissaient donner « un peu dans le système de Descartes, de se conformer à la philoso- « phie d'Aristote, comme les censures de l'Université et les arrêts du « parlement les y obligeaient. » (*Œuvres de Leibnitz*, édit. de Dutens, in-4°, Genève, 1768, tome 1, p. 729.)

velle. On peut lui reprocher de n'avoir souvent remplacé des erreurs surannées que par des erreurs ingénieuses et brillantes. Son imagination domina dans sa philosophie, et cela devait être : les élans de l'esprit précèdent toujours les combinaisons mesurées de la science. Dans l'histoire générale de la raison humaine, comme dans celle de la raison individuelle de chaque homme, on ne fut jamais, avant l'observation et l'expérience, ce qu'on ne peut devenir que par elles.

Mais Descartes, par ses conceptions hardies, ne nous fit-il pas sortir de la servitude?

En créant l'art de douter, ne posa-t-il pas la première base de l'art de s'instruire? Selon Condillac, le doute méthodique est à la fois inutile et impraticable. « Il est impraticable, dit-il, parce qu'il est impossible de douter des choses que l'on regarde, bien ou mal à propos, comme certaines; il est inutile, parce que le simple doute peut tout au plus suspendre nos erreurs, sans nous fournir par lui-même aucun moyen de les prévenir. »

Il me paraît que Condillac va trop loin.

Il faut savoir se placer au temps où Descartes a parlé. Il s'agissait moins alors de bien diriger nos pensées que de nous rendre la faculté de penser. L'esprit humain languissait depuis long-temps dans une triste et honteuse minorité; il importait de le rétablir dans ses droits pour qu'il pût devenir capable de discerner ensuite la meilleure manière d'en user. Les hommes n'eussent point appris à faire usage de leur raison, tant que l'habitude et l'autorité auraient tenu la place de la raison elle-même : c'était donc leur être infiniment utile que de les avertir de revenir sur leurs pas, et de refondre toutes leurs connaissances acquises. La meilleure manière de les défendre contre les préjugés, qui ne sont que des opinions sans jugement, était de les inviter à ne plus rien admettre désormais sans examen.

Dire que la force des préjugés rendait le doute impossible, c'est dire, en d'autres termes, qu'il faut désespérer

du perfectionnement des hommes, quand ils sont une fois tyrannisés par les préjugés. Mais ignore-t-on qu'il suffit souvent de leur donner l'éveil? Dans l'universalité des hommes, n'y en a-t-il pas toujours qui sont plus disposés à recevoir le mouvement, et plus aptes à le communiquer aux autres?

Condillac a eu le mérite de perfectionner l'art de penser. Mais la liberté de la pensée a été conquise par Descartes. Cette liberté n'est pas même le seul bienfait dont nous soyons redevables à ce philosophe célèbre. Après avoir rendu le mouvement et la vie à l'esprit humain, il a su lui donner de nouvelles forces par l'application de l'algèbre à la géométrie, et de la géométrie à la physique : car il faut des méthodes dans les sciences, comme il faut des leviers dans la mécanique.

On sait que le calcul perfectionné et sagement appliqué est devenu l'instrument le plus actif de nos connaissances. L'action de nos sens et celle de notre entendement ont des bornes; le calcul n'en a point. A son aide toutes les distances sont mesurées et franchies, toutes les forces sont comparées, tous les temps sont rapprochés. C'est par le calcul que le passé, facilement conservé dans notre mémoire, continue d'exister pour nous. C'est par le calcul que nous enchaînons le présent, qui, sans lui, ne serait déjà plus; c'est encore par le calcul que l'avenir se trouve soumis à notre prescience (1). En un mot, c'est par le calcul que le domaine de la pensée est devenu plus vaste, et son essor plus rapide.

Mais le calcul, qui conserve, qui rapproche, qui étend,

(1) Avec le calcul, on a prédit les éclipses, l'apparition des comètes, et toutes les révolutions célestes ; avec le calcul, on fait l'analyse des probabilités dans les jeux de hasard. Tout le monde connaît l'application qui a été faite ensuite de cette méthode d'analyser les probabilités à différentes questions relatives à la durée de la vie des hommes, au taux des rentes viagères, à celui des usures maritimes, à l'utilité et au danger de l'inoculation, et à plusieurs autres semblables objets.

qui réduit, qui compose et qui décompose, ne crée pas. Les tourbillons de Descartes prouvent que l'on peut calculer des chimères comme l'on peut rassembler des vérités. Il faut de bons matériaux pour construire l'édifice des sciences; et du temps de Descartes on n'avait point encore les matériaux suffisants.

Heureusement le hasard remplissait par intervalles l'office de la raison, en semant quelques découvertes. Ces découvertes furent recueillies par des hommes attentifs qui surent étudier les indications fugitives de la nature, et qui ne tardèrent pas à s'apercevoir que tout se réduit, pour nous, à observer des faits et à réformer nos idées d'après nos observations. Newton, le plus remarquable entre ces hommes, s'ouvrit une nouvelle route dans la révolution que Descartes avait commencée. Il proscrivit la physique de pur raisonnement; il bannit le goût dangereux des hypothèses, et, avec le grand art de l'observation, aidé de l'expérience et de l'esprit de méthode, il perça les ténèbres, posa les règles de l'optique, et découvrit l'origine de la lumière. Il s'élança vers les cieux pour pénétrer les plus hauts secrets de la nature, il révéla à la terre étonnée la marche régulière de ces milliers de globes qui avaient jusque là si mystérieusement roulé sur nos têtes; il nous conduisit dans l'immensité des êtres; il nous mit, pour ainsi dire, en relation avec l'univers.

A cette époque Bayle fixait les règles de la critique, dont on doit lui reprocher d'avoir souvent outré l'application, même lorsqu'il ne s'en servait pas de mauvaise foi. Locke nous donnait la génération de nos idées et la théorie de l'entendement; Leibnitz reculait les bornes de nos connaissances.

De la culture des sciences exactes, de l'habitude de bien observer, de la pratique continuelle d'une saine dialectique fondée sur les principes solides d'une métaphysique éclairée, naquit l'esprit philosophique (1), qui est à la fois

(1) Dans les chapitres IV et V, je développerai dans le plus grand

le principe et le but de toutes les méthodes, qui est utile à tout ce qui intéresse les hommes, qui a été porté si loin de nos jours, et dans lequel l'art d'analyser les objets avec soin, et de les classer avec ordre, domine et se montre éminemment.

détail ce que je ne présente ici que sous un point de vue rapide et général. On verra la distance que Newton a mise entre lui et Descartes, et les raisons déduites de la marche ordinaire de l'esprit humain, qui ont empêché pendant long-temps les contemporains de Newton, et même ceux qui sont venus après lui, d'adopter les principes de sa philosophie.

CHAPITRE III.

Des causes générales qui ont favorisé le développement et les progrès de l'esprit philosophique.

Nous avons vu comment l'esprit philosophique s'est formé. En considérant aujourd'hui le développement rapide qu'il a reçu, n'allons pas croire que nos écrivains philosophes ont tout fait par la seule force de leur génie. Si leurs talents et leurs succès ont beaucoup influé sur leur siècle, leur siècle a beaucoup influé sur leurs succès et sur leurs talents. Tout changeait ou se préparait à un changement quand Descartes parut (1). Newton, ses contem-

(1) Jamais on ne vit plus de ces hommes entreprenants et actifs, qui font des choses extraordinaires, qui veulent ouvrir des routes, et changer ou en bien ou en mal tout ce qui est établi, qu'entre le seizième et le dix-septième siècles.

Découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492; découverte des Indes par Vasco de Gama en 1497; conquête du Mexique par Cortez en 1518; expédition de Magellan vers les Terres Australes en 1519; en 1525, conquêtes du Pérou par Pizarre, et établissement du protestantisme dans la moitié de l'Europe; en 1543, Copernic publie le vrai système du monde; en 1577, Drake fait le tour du monde (Tycho-Brahé vivait dans le même temps.); en 1609, Jacque Metius fait le premier télescope; Kepler, à la même époque, invente la théorie célèbre du cours des planètes, et Galilée découvre la théorie du mouvement dans la chute des corps; il vivait encore, ainsi que Bacon, lorsque Descartes naquit à Lahaie, en Touraine, le 30 mars 1596. Thomas a trop légèrement affirmé que le philosophe français n'avait jamais lu les œuvres de Bacon, et qu'on apprenait de lui-même qu'il n'avait lu Galilée que très tard. Cette circonstance n'était point nécessaire à la gloire de Descartes. Ses lettres, et sa vie écrite par Baillet, établissent au contraire qu'il connaissait les ouvrages du chancelier d'Angleterre, et la lettre par laquelle on voudrait prouver que le phi-

porains, et tous ceux qui sont venus après lui, ont trouvé les choses disposées à toutes les révolutions étonnantes qui se sont opérées, en peu d'années, dans les sciences, dans les arts, dans les mœurs, dans les coutumes et dans les systèmes qui avaient jusqu'alors gouverné l'espèce humaine.

Nous sommes toujours plus ou moins formés par les circonstances dans lesquelles nous vivons. Au milieu de l'ignorance et de la barbarie, on a vu quelques hommes rares s'élever, par les seuls efforts de leur raison, au-dessus des préjugés de leur temps, et faire étinceler quelques rayons de lumière dans une nuit obscure; mais les mêmes hommes auraient produit de plus grandes choses dans des circonstances plus heureuses. Sans Grotius et Cujas, Montesquieu n'eût peut-être pas fait son *Esprit des lois;* mais à l'époque où Grotius et Cujas écrivaient, ils n'auraient pu faire cet ouvrage. Le siècle de Malebranche n'était pas encore celui de Condillac. Newton n'a peut-être sur Descartes que l'avantage d'être né plus tard.

Que sont devenues les découvertes les plus importantes, lorsqu'elles ont été faites dans un temps où l'on n'était pas prêt à les recevoir? Elles ont été perdues pour les contemporains : c'étaient des plantes jetées sur un sol ingrat. La direction de l'aimant vers le nord a été connue plus d'un siècle avant que l'on songeât à faire usage de la boussole. Il s'est écoulé trois siècles entiers entre l'invention des

losophe français n'avait lu que très tard Galilée ne se rapporte qu'à quelques découvertes en mécanique, ou à quelques inventions d'optique que Descartes pouvait fort bien ignorer, quoiqu'il eût connaissance des principaux ouvrages de Galilée. Les écrivains du dix-huitième siècle remontaient rarement aux sources, et manquaient généralement de cet esprit de recherches qui est, pour les philologues, les historiens et les critiques, ce que l'esprit d'observation est pour les naturalistes, les physiciens et les philosophes. Voyez *General view of the progress of metaphysical, ethical, and political philosophy, since the revival of letters in Europe*, by Dugald Stewart. In-4°. Edinburgh, 1816.

(*Note de l'éditeur.*

lunettes simples à un seul verre (1) et celle des lunettes à deux verres (2). Un moine anglais crée la chimie, et trouve le secret de la poudre à canon. Comment est rempli l'intervalle qui existe entre cette première époque et celle du degré de perfection auquel la chimie a été portée par les recherches, les talents et les soins des Lavoisier et des Fourcroy?

Il faut une disposition générale dans les esprits pour que le goût des arts et des sciences puisse naître, et cette disposition n'est produite que lorsqu'un événement imprévu rompt subitement nos anciennes habitudes, ou lorsque le temps, les minant peu à peu, nous prépare insensiblement de nouveaux besoins : car le besoin est le principe créateur ainsi que le gage naturel de nos jouissances. Ce sont ensuite nos premières connaissances acquises qui accréditent les connaissances nouvelles, elles se prêtent un mutuel appui, elles s'élèvent, elles s'étendent, elles se greffent les unes sur les autres; elles se multiplient sous toutes les formes, elles varient leurs fruits à l'infini.

Le siècle de la philosophie a été préparé de loin par une multitude innombrable de causes. *La boussole ouvrit l'univers, le commerce l'a rendu sociable* (3). Il a déplacé, uni, mêlé tous les peuples. L'histoire du commerce est celle de la communication des hommes : or les hommes s'éclairent en se communiquant. D'autres climats leur offrent d'autres mœurs, d'autres coutumes; ils comparent les talents aux talents, les lois aux lois, les usages aux usages; ils sont moins aveuglément attachés à leurs opinions en remarquant la prodigieuse diversité des idées qui régissent l'espèce humaine; ils voient en quoi les peuples se ressemblent et en quoi ils diffèrent; ils retournent chez eux avec plus de vices, peut-être, mais avec moins de préjugés.

(1) Alexandre Spina, religieux, inventa en Italie, vers 1295, les verres concaves et convexes.

(2) Jacques Metius d'Alcmaer en fut l'inventeur.

(3) Montesquieu.

Le commerce était déjà fort étendu, déjà nous lui étions redevables d'une multitude de connaissances et d'une grande masses de richesses, lorsque la découverte de l'Amérique, en nous montrant une nouvelle terre, et en ajoutant, pour ainsi dire, de nouveaux peuples au genre humain, vint tout à coup ouvrir de nouvelles routes à l'industrie, réveiller toutes les ambitions, et changer le cours ordinaire des actions et des pensées des hommes. Le monde, ébranlé par ce grand événement, prit une position nouvelle. Tous les gouvernements s'agitèrent à la fois; la politique changea ses principes; elle ne se borna plus à un territoire limité, elle sentit le besoin de s'assurer de l'empire des mers.

Le génie, porté sur les eaux comme l'esprit créateur, vola librement d'un pôle à l'autre. Il put, en parcourant toutes les régions, observer les divers âges de la nature, la surprendre dans son berceau en Amérique, l'étudier ailleurs dans ses premiers développements, et la retrouver ensuite parmi nous dans sa maturité.

L'art de l'imprimerie, qui fut inventé en Allemagne vers le milieu du quinzième siècle, et qui se perfectionnait de jour en jour, augmenta les ressources en multipliant les communications; mais l'Europe n'était pas encore préparée à recevoir cette grande invention. Hors un petit nombre de savants, personne n'était en état de lire. Les écrivains manquèrent quelque temps à l'imprimerie. De sordides calculs, la jalousie des nations, le respect pour les priviléges existants, la répugnance naturelle à l'autorité pour les choses nouvelles, semblaient d'abord s'opposer aux progrès d'une invention qui a donné des ailes à la pensée, qui l'a mise à l'abri des ravages du temps et de la violence; qui, mettant chaque individu à portée de profiter des connaissances de tous les siècles, forme de toutes les intelligences une seule intelligence, et a, pour ainsi dire, donné une âme universelle au monde. La force des choses l'emporta: l'imprimerie s'établit partout, et partout elle répandit des flots de lumières.

Presque dans le même temps l'Europe vit changer avec rapidité la religion et le système d'une grande partie des états chrétiens.

Les nouveaux dogmes des réformateurs déchirèrent l'Eglise; mais, pour soutenir ou pour combattre ces dogmes, il fallut s'instruire. Ainsi l'on vit sortir la lumière du sein du trouble et du désordre.

Les dissensions religieuses dont nous parlons contribuèrent plus qu'aucune autre chose aux progrès de l'esprit humain. On démasqua les abus; on discuta tous les droits. Les nations qui demeurèrent fidèles à la foi catholique s'éclairèrent sans éprouver aucun changement dans leur croyance; elles virent s'établir chez elles les principes de la liberté chrétienne sur les débris d'une superstition tyrannique; elles recouvrèrent leur dignité; elles fixèrent les limites qui ont été posées de la main de Dieu même entre le sacerdoce et l'empire; et elles ne permirent plus de confondre les vérités sociales avec les vérités révélées.

Des écrivains modernes ont paru regretter que les Arnauld, les Nicole, les Bossuet, et tant d'autres grands hommes, aient donné à des querelles théologiques un temps et des talents qu'ils eussent pu employer plus utilement, selon eux, pour l'instruction et le bonheur de leurs semblables; mais on devrait, ce semble, observer que, lors même que ces querelles n'auraient pas eu pour objet le salut des âmes et les intérêts de la vérité, elles étaient singulièrement favorables aux progrès de la logique, de la métaphysique et de la philosophie, et que nous ne serions jamais arrivés au point où nous sommes, si les grands hommes qui nous ont précédés n'avaient pas aplani les voies. Il n'y a peut-être pas jusqu'aux malheureuses controverses dont le trop fameux ouvrage de Jansénius a été l'occasion ou la cause qui n'aient aidé à perfectionner la raison, en exerçant le raisonnement. Ce qui est certain, c'est qu'il a fallu plus de courage et de science, plus de zèle et de vrai génie, pour détruire d'anciens préjugés, pour modérer tant de passions diverses, pour mettre un

frein à la fureur des sectes et pour marquer des limites à l'autorité ecclésiastique, pour séparer les faux systèmes de religion d'avec la religion véritable, qu'il n'en faut de nos jours pour se livrer sans distraction à la culture paisible des sciences et des arts.

Quand on a discuté avec une certaine liberté les grands objets qui se rapportent à Dieu, on ne tarde pas à discuter avec plus de liberté encore les intérêts, les abus et les droits des puissances humaines. La révolution de la Hollande, et ensuite celle de l'Angleterre, eurent leur première cause dans les troubles religieux; et de ces révolutions, observées et méditées dans des temps tranquilles par des penseurs profonds, est née parmi nous, quoiqu'un peu tard, la grande science des gouvernements, dont la théorie paraît si facile à déterminer, et qui offre tant de dangers, d'embarras et de difficultés dans la pratique.

C'est pendant le cours de tant d'événements, c'est à la suite de tant de découvertes, c'est au milieu de tous les talents, de toutes les sciences, de tous les genres d'industrie, que l'on a vu se propager dans nos temps modernes cet esprit de lumière qui s'est insensiblement répandu sur tout, mais qui n'a pu se développer et s'étendre que lorsqu'un certain concours de circonstances a réveillé en nous la conscience de nous-mêmes, et a rendu à la raison humaine son indépendance naturelle, et le plein exercice de ses droits. Ainsi, après une éducation soignée, brillante, et à mesure que toutes ses facultés se développent, on voit croître et se perfectionner, dans l'individu qui s'éclaire, cette rectitude de jugement qui est le principe des salutaires pensées, et cette sage confiance en ses propres forces, qui, le disposant aux grandes choses, le prépare à devenir l'arbitre de sa gloire et de son bonheur.

—

CHAPITRE IV.

Des grands changements opérés par l'esprit philosophique dans l'art de raisonner et de s'instruire.

Le bon esprit est un présent du Ciel; mais les bonnes méthodes sont le résultat d'un long travail. Nous ne les avons trouvées que lorsque nos erreurs et nos succès nous ont insensiblement rendus plus attentifs, et nous ont engagés à tracer la route qui conduit plus sûrement au but, et à marquer les écueils devenus célèbres par le naufrage des premiers navigateurs.

Avertis par toutes nos sensations qu'il n'y a dans la nature que des individus, c'est-à-dire des êtres distincts et déterminés, nous n'avons pensé que bien tard à en déduire cette conséquence fondamentale, que les premiers éléments de nos connaissances ne sont que la représentation ou les traces des objets individuels que nous découvrons. D'abord, nous considérons séparément ces objets pour en examiner les qualités; nous les unissons ensuite pour étudier leurs rapports; nous les classons après les avoir comparés; nous distinguons l'individu de l'espèce, l'espèce du genre. Alors nous créons les abstractions; nous généralisons nos idées, pour étendre la vue de notre esprit sans la fatiguer, et pour la régler sans la distraire. Il ne faut pas être philosophe pour être capable de ces opérations, que chacun fait par instinct, avant d'avoir appris à les faire par réflexion; mais il a fallu devenir philosophe pour les observer.

C'est faute de les avoir observées que Descartes et Malebranche, trouvant en eux des idées abstraites et générales

dont ils n'avaient pas découvert la génération, supposèrent qu'elles sont innées, ou que nous les voyons en Dieu.

Mais est-il possible de croire avec Malebranche que Dieu se manifeste à chaque homme, dans tous les instants de la vie, par une révélation immédiate? n'y a-t-il pas un ordre naturel et progressif dans lequel notre entendement se développe et se forme?

Nous naissons avec la faculté d'avoir des idées, et non avec des idées faites, comme nous naissons avec la faculté de vouloir, et non avec des volontés préparées d'avance à notre insu, et mises pour ainsi dire en réserve. La raison a son enfance comme le corps. C'est une vérité d'expérience échappée à Descartes, que nos idées ont leur origine dans nos sensations: car un sourd de naissance n'a aucune idée des sons, et un aveugle dans le même cas n'a aucune idée des couleurs. C'est une autre vérité également confirmée par l'expérience, que nous n'avons d'abord que des idées particulières, comme les objets auxquels elles se rapportent. Les notions abstraites, les idées générales et composées que nous formons ensuite, ne sont que les sommaires de nos idées particulières : on peut les regarder comme des points d'optique, des perspectives intellectuelles que nous nous ménageons pour embrasser d'un coup-d'œil une multitude d'objets qui nous paraissent avoir des rapports communs.

Le mal est que, pendant long-temps, les abstractions et les généralités ont été présentées comme la source de nos connaissances, tandis qu'elles n'en sont que l'effet et le produit. Que d'erreurs n'a-t-on pas vues sortir de cette première erreur! Dans toute discussion, on partait d'une proposition bien généralisée, pour y enchaîner des objets qui souvent n'en dépendaient pas, ou pour en supposer d'autres qui n'existaient point. Des hommes qui ne savaient point analyser avaient peu de moyens de revenir d'une proposition fausse, et ils étaient journellement exposés à mille méprises dans l'application d'une proposition vraie.

On ne pouvait transformer les abstractions en principes

sans les réaliser : c'est ce que l'on fit. On supposa que des aperçus, qui ne sont que les diverses manières dont notre esprit envisage les choses pour la facilité de ses conceptions, avaient hors de nous une existence indépendante des choses mêmes; un monde imaginaire fut formé par nos mains. On crut avoir fait une découverte toutes les fois qu'on abusa d'un mot. Le temps que l'on eût pu employer utilement à étudier ce qui est, on l'employa à expliquer ce qui n'est pas. On avait la présomption de tout savoir, parce qu'on était travaillé par la maladie de vouloir rendre raison de tout; et ce ne fut pas un des moindres inconvénients des abstractions réalisées, que celui de persuader aux hommes qu'ils n'ignoraient rien.

Quand nous avons été assez mûrs pour remonter à la véritable origine de nos connaissances, toutes ces illusions ont disparu. Convaincus que nos idées générales ne sont alimentées que par nos idées particulières, nous avons compris que le premier pas à faire pour notre instruction, dans quelque matière que ce soit, est de réduire ces idées générales, c'est-à-dire nos idées abstraites et composées, à des idées simples ou aux éléments qui les composent. J'appelle *idées simples* ou *élémentaires* celles qui sont dégagées de toutes nos combinaisons intellectuelles, et qui répondent directement aux premières impressions que nous recevons des objets. Lorsque je parle de la couleur en général, j'énonce une idée abstraite et composée; lorsque j'énumère les différentes couleurs, je réduis mon idée composée à des idées simples, puisque je retourne aux traces que je conserve des impressions faites sur moi par les différentes couleurs énumérées, et qui ont été les éléments dont j'ai composé ensuite l'expression abrégée et indéfinie de couleur.

Les idées simples ne sont plus susceptibles de décomposition : elles ne peuvent être rendues que par des termes synonymes ou équivalents; elles conduisent aux objets mêmes qui les produisent; et alors notre tâche est d'examiner ces objets.

Ainsi, par l'analyse des idées, nous arrivons à l'observation des choses. L'observation exacte des choses nous fournit ensuite les matériaux nécessaires pour étendre et pour recomposer plus sûrement nos idées. L'observation et l'analyse peuvent seules affermir et réformer nos connaissances acquises, et nous donner les moyens d'en acquérir de nouvelles; elles sont le seul remède contre les erreurs, et le vrai secret des découvertes.

Qu'était-ce que l'ancienne logique? Une forme, un costume que l'on donnait à la raison, dans l'espoir de la reconnaître; mais qu'importe la forme si l'on ne s'occupe pas du fond? Je ne nie point l'utilité relative des anciennes formules (1), je me plains de leur insuffisance.

L'artifice du syllogisme contribuait peut-être à nous rendre plus conséquents : pouvait-il nous rendre plus raisonnables? L'argumentation en forme était employée par tous les partis avec un succès égal. Dans les derniers siècles l'esprit de controverse l'avait fait dégénérer en une espèce d'escrime entre des hommes plus jaloux de se combattre que de s'éclairer.

Raisonner, c'est lier des idées; c'est en découvrir la dépendance et la connexité; c'est en former une chaîne. Le premier anneau de cette chaîne doit être attaché à quelque chose de réel, et il ne doit y avoir aucune solution de continuité entre les autres.

Tout homme a sans doute des idées (2) : car tout homme sent son existence, et il sent ce qui se passe en lui. Vivant au milieu d'une foule d'êtres qui l'environnent, il reçoit à chaque instant des impressions qui entrent par toutes les portes de son âme, et qui y pénètrent sans obstacles et sans efforts. Mais il y a loin des notions vagues et confuses qui naissent de ces impressions involontaires aux connaissances réfléchies et raisonnées qui constituent la scien-

(1) La *Logique de Port-Royal*, par exemple, a rendu un très grand service à l'esprit humain dans le temps où elle a paru.

(2) Je prends le mot *idée* dans le sens le plus général.

ce. Je n'en veux pour exemple que les équivoques que l'on fait tous les jours dans la société sur les mots : *honneur*, *vertu*, *nature*, *religion*, *préjugé*, *vérité*, *force*, *puissance*, *droit*, *devoir*, *loi*, *gouvernement*, *souveraineté*, *liberté*, *égalité*, *propriété*.

Si l'on veut s'entendre et être entendu, ne faut-il donc pas avant tout fixer et déterminer les idées en les analysant, c'est-à-dire en y attachant un sens précis, en déroulant tout ce qu'elles renferment, en les réduisant aux termes les plus simples et les plus clairs?

Les idées sont le nouvel être que nous donnons, par la pensée, aux impressions passagères que nous recevons immédiatement par nos sens extérieurs ou par notre sens intime; elles sont toujours moins vives et moins présentes que ne l'ont été ces impressions : il peut donc arriver qu'elles ne les rappellent que très imparfaitement. D'autre part, si les impressions que nous recevons, et qui sont en nous, ne sont jamais équivoques, il est incontestable que nous pouvons facilement nous tromper sur les objets ou sur les faits qui les ont produites. N'est-il donc pas essentiel de confronter sans cesse nos idées avec ces faits ou avec ces objets, pour savoir si elles leur sont conformes? La véritable science n'est-elle pas fondée sur cette conformité?

Que dans toutes nos discussions les faits soient constants, que nos idées soient fixées avec exactitude, nous ne serons point exposés au ridicule de lier des notions chimériques, de chercher les causes de faits qui n'existent pas, ni au danger de raisonner sur des choses qui ne sont pas telles que nous les supposons. Nous aurons prévenu une foule de méprises, et la plupart des questions seront terminées.

J'ai dit que la fin de tout raisonnement est de lier ou d'associer des idées et d'en découvrir la dépendance, la subordination, la connexité. Les sources ordinaires de cette connexité sont l'identité (1), la ressemblance, la contiguité de temps ou de lieu, l'enchaînement des effets et des causes.

(1) L'identité est surtout le caractère des démonstrations dans les

Dans la recherche de ces différents rapports, nous avons besoin de distinguer l'évidence, la certitude, la simple présomption. L'*évidence* est le résultat immédiat de la perception du sentiment ou de celle de l'esprit : elle dispense de toute preuve. Les preuves sont nécessaires pour acquérir la *certitude;* la simple *présomption* n'est appuyée que sur des vraisemblances ou des probabilités.

J'appelle *preuve* tout moyen intermédiaire que j'emploie pour aller, d'une vérité que je connais, à une autre vérité que je cherche, et qui me découvre une connexité réelle entre cette seconde vérité et la première.

Les différents objets de nos connaissances n'appartiennent point à un seul et même ordre de choses; ils ont été rangés dans ces trois classes distinctes : les *faits de la nature*, les *faits de l'art*, les *faits de l'homme*. Les *faits de la nature* embrassent tout ce qui est en nous et hors de nous, indépendamment de nous-mêmes. Les codes des nations, leurs traités et leurs annales nous offrent tout ce qui peut nous intéresseser dans ce que nous appelons les *faits de l'homme*. L'homme, combinant les faits de la nature, a produit les *faits de l'art*, qui renferment tout ce que l'on peut regarder comme l'ouvrage de notre intelligence et de notre industrie. Tout ce que l'on peut dire ou écrire relativement à ces différentes espèces d'objets se réduit à des raisons concluantes, à des expériences certaines, à des témoignages irréprochables. Mais on sera forcé de convenir, par exemple, que la voie de l'autorité et des témoignages est la première et la plus naturelle de toutes les voies, quand il s'agit de la recherche des faits de l'homme; tandis que des expériences certaines et bien observées sont la base principale de nos connaissances, dans la recherche des faits de la nature.

Il y a donc divers ordres de preuves, puisqu'il y a divers ordres de vérités. L'essentiel est de ne pas s'en rap-

sciences exactes. Ainsi, quand j'établis que deux et deux font quatre, je ne dis autre chose sinon que deux et deux font deux et deux.

porter à des autorités ou à des témoignages pour des choses qui ne peuvent être garanties que par de bonnes raisons ou par l'expérience, et de ne pas exiger des raisons quand il ne faut que des témoignages ou des autorités. C'est avoir fait bien des progrès que de connaître, dans chaque matière, le genre de preuve dont elle est susceptible, et de savoir appliquer à chaque sujet la preuve qui lui est propre.

La *certitude* est acquise lorsque, dans un sujet quelconque, on a le genre et le degré de preuve que ce sujet comporte.

En quelque matière que ce soit, le caractère essentiel de la certitude est d'écarter tout doute raisonnable.

Je sens que, selon la qualité des sujets et des preuves, non seulement la certitude écarte le doute, mais qu'elle écarte encore la possibilité même de toute hypothèse contraire au fait ou à l'objet prouvé : cela se vérifie toutes les fois qu'une telle hypothèse impliquerait contradiction; mais cette espèce de certitude n'est attachée qu'aux sciences exactes, ou à quelques objets susceptibles d'une démonstration géométrique, ou équivalente. Nous serions bien malheureux si nous croyions être obligés de douter dans toutes les occasions où nous ne la rencontrons pas (1). Que deviendraient les sciences qui importent le plus à notre instruction et à notre félicité? L'univers entier ne serait bientôt plus à nos yeux qu'une vaste et vaine décoration de théâtre. Nous argumenterions de ce qui n'est pas et de ce qui peut être, pour contester ce qui est. Nous méconnaîtrions notre situation et notre nature. Désormais le raisonnement ne serait employé qu'à détruire la raison même.

En tout la vérité est ce qui est (2). S'assurer dans chaque matière de ce qui est, par tous les moyens qui sont en

(1) On sait, par les ouvrages des anciens, à quels excès et à quelles absurdités on était conduit par le scepticisme absolu d'Anaxarque, Arcésilas, Carnéades et Pyrrhon.

(2) « Veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt, nec plus a se invicem differunt quam radius directus et reflexus. » (*Bacon's works*,

notre pouvoir, c'est donc arriver à la vérité. Ce qui n'est que possible n'est encore rien pour nous. J'ai vu Rome; cependant elle pourrait ne point exister, la chose n'impliquerait point contradiction. En conclurai-je, en dépit de ma propre expérience, que Rome n'existe pas, ou du moins que je n'ai aucune certitude qu'elle existe?

Marcher de l'inconnu au connu, et de la possibilité à l'acte, révoquer en doute ce que nous sentons, ce que nous voyons, ce que nous entendons, par la simple considération que le contraire est possible, ce serait courir après l'ombre lorsqu'on tient le corps; ce serait abandonner la réalité pour se réfugier dans la fiction.

A défaut de démonstrations ou de preuves capables de fonder la certitude, nous sommes obligés de recourir aux conjectures, aux vraisemblances, aux probabilités, qui ne peuvent autoriser que de simples *présomptions*. Il serait absurde d'exiger des preuves ou des démonstrations lorsqu'on ne peut obtenir que des vraisemblances et des conjectures. Mais il serait dangereux de se contenter trop légèrement de simples conjectures et de pures vraisemblances lorsqu'on peut obtenir des démonstrations ou des preuves proprement dites. Nous devons continuer nos recherches, nous devons suspendre notre jugement, jusqu'à ce que nous ayons assez d'éléments assurés pour le former, à moins que la nécessité des circonstances ne nous force à prendre un parti ou à rendre une décision.

Malheureusement la plupart des hommes aiment mieux se tromper que de ne rien croire : l'incertitude ne leur plaît pas. L'auteur d'un sytème s'arrête à ce système, vrai ou faux, comme à une découverte; il croit mériter le repos après le travail ; l'ardeur de jouir augmente sa précipitation. Dans le public, plus un système est conjectural, mieux il réussit, parce qu'il flatte davantage l'imagination, qui s'accommode toujours mieux des choses ingénieuses que

in-fol., London, 1730, vol. 1, *Instaur. magn.*, lib. 1, *De dignit. et augment. scient.*, p. 41.)

des vérités exactes : de là le facile et long règne des erreurs.

L'esprit philosophique prévient, du moins en partie, ces dangers, en tournant notre attention vers les objets de discussion et de raisonnement, en nous rendant capables, par l'observation et l'analyse, de démêler la force et la faiblesse d'un système, et en nous habituant à lier nos connaissances à des notions sensibles, à des perceptions immédiates, à des idées simples et élémentaires.

Dans presque toutes les sciences, de simples conjectures ont guidé nos pas : *c'est le crépuscule qui précède le jour;* on entrevoit avant que de voir. Quelquefois la démonstration même ne vient qu'après le tâtonnement.

Le système du monde, que Newton nous a démontré, avait été entrevu par des yeux qui n'avaient pas encore assez observé pour bien voir.

Il ne faut pas mépriser les conjectures, mais les apprécier; elles doivent aider nos recherches, et non commander notre assentiment. Nous devons prolonger nos doutes toutes les fois que, sans inconvénient et sans danger, nous pouvons suspendre ou refuser notre adhésion.

L'art de conjecturer est, en général, d'une grande utilité dans quelques sciences spéculatives, telles que la physique et l'histoire. Il est absolument nécessaire dans les sciences pratiques, telles par exemple que la médecine, la jurisprudence et la politique. Cet art consiste à distinguer le vrai rigoureux d'avec ce qui n'est que probable, « à observer, dit un auteur moderne (1), les gradations « insensibles d'une lumière qui commence à poindre dans « l'obscurité, et à saisir avec sagacité les caractères fu- « gitifs des choses, et leurs plus légères nuances, pour « pressentir ce que l'on ne peut parfaitement connaître. »

Les conjectures ne sont relatives qu'à des objets pour lesquels on n'est point encore parvenu à la démonstration, ou qui ne laissent aucun espoir d'y parvenir. Elles ne sauraient toutes avoir le même degré de probabilité.

(1) D'Alembert.

Quelquefois, dans un même sujet, elles se combattent; quelquefois elles se prêtent un mutuel secours. C'est là que l'esprit philosophique triomphe, et que, décomposant par l'analyse les circonstances d'un même fait, il en saisit tous les rapports et découvre le fil presque imperceptible qui doit nous conduire dans le vaste labyrinthe des vraisemblances.

Lorsque, dans un même sujet, les conjectures se combattent, l'esprit philosophique les pèse plutôt qu'il ne les compte, à moins que, toutes choses étant égales, la circonstance du nombre ne devienne décisive. Lorsqu'elles se réunissent, lorsqu'elles se prêtent un mutuel secours, on n'a point l'embarras du choix; il arrive même souvent que plusieurs adminicules, plusieurs présomptions, dont aucune en particulier n'est concluante, opèrent, par leur concours, une conviction entière.

C'est une règle générale que les conjectures, pour n'être pas une source d'erreurs et d'égarement, doivent être dégagées de toute hypothèse arbitraire. Une conjecture ne peut mériter ce nom que lorsqu'elle est fondée sur quelque motif capable de donner un certain ébranlement à l'esprit. Si elle ne peut nous montrer clairement l'objet que nous cherchons, elle doit du moins nous le faire soupçonner. Le caractère de la preuve est d'être concluante, et de l'être toujours: car une preuve qui n'est pas toujours concluante ne l'est jamais. Le caractère de la conjecture est d'être apparente et vraisemblable. Les preuves soumettent la raison, les conjectures ne font souvent que la remuer. Les premières décident, les secondes préjugent. Celles-ci, selon leur degré de faiblesse ou de force, viennent se placer plus ou moins avantageusement dans l'intervalle qui existe entre le doute absolu et la conviction parfaite.

Leibnitz regrettait qu'il n'y eût pas une méthode qui servît à régler le poids des vraisemblances, et à discerner les apparences du vrai et du faux; mais, entre douter et croire, il y a des nuances infinies que tout l'art humain ne saurait déterminer avec précision.

La logique en matière de raisonnement, et la critique en matière de faits, sont tout ce que l'art a pu imaginer jusqu'ici pour rendre les hommes judicieux et raisonnables. La logique et la critique sont le fondement de nos connaissances en tous genres, et l'instrument des autres études ; mais au-delà de la philosophie, au-dessus de toutes les méthodes de l'art, s'élève cette justesse d'esprit, qui est un véritable don de la nature, ce *bon sens*, qui est si utile dans le monde, tandis que ce qu'on appelle *esprit* le trouble ou l'égare si souvent.

Le *bon sens*, qui discute, et le *génie*, qui enfante et qui crée, sont, au fond, la même chose. J'observerai seulement que le bon sens, lorsqu'il est joint à une pénétration vive, à une vaste profondeur, et qu'il obtient le nom de génie, franchit, par *une soudaine illumination* (1), et comme par instinct, les plus grands intervalles; il embrasse plus d'objets à la fois; il marque subitement la liaison de plusieurs théorèmes éloignés les uns des autres; il ne cherche pas, il devine, il sent, il voit. Mais ne nous y trompons pas : c'est toujours l'esprit juste, le bon sens, qui fait le fond du génie; il est la règle de tout; il distingue l'homme raisonnable de celui qui ne l'est pas, le vrai savant de celui qui n'a qu'un savoir confus et mal ordonné, le véritable grand homme de celui qui n'est que héros. Avec cette qualité de plus, le cardinal de Retz fût devenu peut-être un second Richelieu, et Charles XII le plus grand homme de l'univers.

Le bon sens est toujours utile dans la science, parce qu'il sait s'arrêter aux choses convenables, aux choses qui sont à sa portée. La science sans le bon sens est souvent pernicieuse, et toujours ridicule.

C'est le bon sens, c'est l'esprit juste, à qui seul il est donné de ne point s'égarer dans le dédale des conjectures, et de les comparer avec sagesse. C'est lui qui sert à gou-

(1) Bossuet.

verner les états, comme à conduire les affaires des particuliers; à diriger sur des faits mobiles, toujours prêts à s'échapper, l'application délicate des principes de la jurisprudence et de la médecine, comme à résoudre les problèmes les plus compliqués de la politique.

Il y a des règles simples et primitives, que les hommes sensés de tous les siècles ont connues et qui servent de base à toute bonne manière de voir et de conjecturer.

La multitude croit aux prédictions des éclipses comme elle croit à la pluie et au beau temps que lui annoncent les astrologues. Pour accorder sa confiance, elle ne demande pas à comprendre comment ces choses arrivent; c'est assez qu'elle ne puisse imaginer pourquoi elles n'arriveraient pas. Elle est aveuglément entraînée par toutes les opinions, par tous les bruits; et même plus une opinion est extraordinaire et impertinente, et plus elle devient croyable à ses yeux. L'homme sensé réfléchit avant de croire; sans négliger ce qu'il entend, il veut vérifier par lui-même ce qui est. A défaut de preuves directes, il raisonne par analogie. S'il est incertain sur le principe, il a recours aux exemples; il combine le passé avec le présent, et par là même il se met en état de lire dans l'avenir. Il étudie le caractère des hommes avec lesquels il doit vivre ou traiter. S'il n'est pas suffisamment éclairé par son expérience personnelle, il consulte l'expérience commune, qui est le résultat d'une foule de perceptions sensibles. Voilà le bon sens de tous les pays et de tous les siècles.

Aussi y a-t-il souvent une grande différence entre deux hommes qui discutent ou qui traitent le même sujet. On peut s'en convaincre en comparant d'Ossat et Duperron. Ils ne sont jamais si différents que dans les lettres où ils rendent compte en même temps de la même négociation ou du même événement. Mais c'est le plus ou moins de justesse, de sagacité, de pénétration et de profondeur, qui établit les différences : or, toutes ces qualités ne sauraient être le fruit de l'art.

Cependant comme il n'y a aucune faculté de l'esprit qui ne doive plus ou moins sa perfection à l'art et à l'exercice, il est certain que, s'il y a un moyen de développer, dans les génies éminents, les germes précieux que la nature y a placés, et de suppléer, dans les autres, aux bienfaits de la nature, c'est celui d'une exacte philosophie. Qui peut douter que la raison, exercée par l'habitude de l'observation et de l'analyse, ne devienne plus capable de bien voir, de bien conjecturer, de faire des découvertes plus importantes et en plus grand nombre? On a dit, avec vérité, que celui qui inventa la charrue, dans des temps grossiers, eût été un Archimède dans un siècle de lumières.

En remontant à l'origine de nos connaissances, n'avons-nous pas appris à en discerner les véritables principes? N'avons-nous point reconnu que les principes ne sont point nos préceptes, nos abstractions, nos généralités, mais des faits simples, au-delà desquels nous n'avons plus aucune donnée, et qui sont comme la première pierre de l'édifice; des faits tels que les qualités sensibles de la matière dans la physique, les perceptions immédiates dans la métaphysique, et dans la morale les affections communes qui constituent le cœur humain? N'avons-nous pas compris que, s'il nous est utile, pour obvier à la limitation de nos faibles intelligences, de classer les objets, de généraliser nos idées, et de les réduire en maximes, il est également indispensable de les analyser, pour nous assurer de la vérité de nos résultats, et que c'est la preuve d'une règle d'arithmétique par une autre?

L'esprit de précision et d'exactitude que nous avons acquis par toutes ces opérations philosophiques ne nous a-t-il pas convaincus qu'en tout il est nécessaire de travailler avec ordre, qu'il ne faut rien ajouter aux faits que l'on observe; qu'il importe de les avoir présents, sans en omettre aucun : et qu'une seule circonstance oubliée peut changer l'état de la question, et causer un paralogisme dangereux?

Enfin les nouvelle méthodes, plus conformes à la marche même de notre entendement, n'ont-elles pas rendu nos recherches plus sûres? Ne nous ont-elles pas mis à portée de corriger d'anciennes erreurs, d'établir des vérités nouvelles, de résoudre et de refaire, pour ainsi dire, toutes les sciences? Je conviens que, sans le génie, sans le talent, toutes les méthodes de la philosophie ne produiront jamais que des hommes médiocres; mais je dis que, sans les règles d'une saine philosophie, le génie et le talent feront rarement des hommes supérieurs.

CHAPITRE V.

Etat de la physique générale avant le développement de l'esprit philosophique, et tableau de nos progrès dans toutes les sciences naturelles et expérimentales depuis ce développement.

Il paraîtra extraordinaire que je parle de l'esprit philosophique comme d'une chose qui a été long-temps étrangère à la philosophie même, c'est-à-dire aux sciences qui sont ordinairement désignées par ce mot. J'en ai cependant assez dit jusqu'ici pour justifier que ces sciences n'ont pas toujours été dirigées par cet esprit de discernement, d'ordre et de sagesse, qui connaît mieux les moyens dont la nature se sert elle-même pour nous instruire, et qui n'est qu'une raison souverainement éclairée.

Les théologiens s'étaient emparés de tout. La découverte du Nouveau-Monde, et quelques découvertes en astronomie, prouvèrent que tout n'est pas du ressort de la théologie. Les connaissances que l'on acquérait journellement décréditèrent peu à peu les systèmes et les erreurs de l'école (1). La physique et la métaphysique rentrèrent dans le patrimoine des philosophes.

Nous verrons, dans le cours de cet ouvrage, pourquoi, chez les peuples modernes, ces deux sciences furent le premier, et, pendant longues années, le seul champ que la raison, livrée à ses propres forces, entreprit de culti-

(1) Dès l'année 1553, Marius Nizolius publia un traité « *De veris principiis et verâ ratione philosophandi, contrà pseudophilosophos.* »

ver. Il suffit d'observer en ce moment que le véritable esprit philosophique n'y pénétra pas d'abord. Affranchis de la tyrannie des opinions régnantes, les philosophes de ce temps ne s'occupèrent qu'à établir d'autres opinions. Platon, Epicure, Démocrite, furent opposés à Aristote, que l'on détrônait; et, comme l'on passe toujours d'une extrémité à l'autre, comme l'on est surtout enclin à mépriser ce qui est enseigné sous l'impression de l'autorité, on renonça même, sans examen et sans choix, aux vérités qu'Aristote nous avait apprises, et auxquelles nous sommes revenus depuis (1).

Mais les efforts de la liberté préparèrent les progrès réels de l'entendement.

On a dit que toutes les sciences sont sœurs. Je dirai qu'à proprement parler, il n'y a qu'une science, celle de la nature. Si notre esprit était assez étendu, assez vaste, assez rapide, pour embrasser d'un coup-d'œil l'ensemble des êtres, l'univers entier ne serait pour nous qu'une seule vérité, toujours présente à notre intelligence. Malheureusement il ne nous est pas donné de tout saisir à la fois, et moins encore de remonter au premier et unique principe de tout. Le secret de cette grande science, ou, pour mieux dire, *le mot de cette grande énigme que nous appelons la nature, nous échappe.*

Nous pouvons à peine, après les plus longues recherches, *lier quelques syllabes* (2), auxquelles nous nous hâtons d'attacher un sens. Condamnés, dès notre naissance, à ne trouver presque jamais que le travail après le travail, nous n'arrivons à quelques vérités détachées qu'avec effort. De là, le besoin que nous avons eu de créer les

(1) Il est remarquable qu'aujourd'hui plusieurs écrivains, et même des écoles entières, en Allemagne et en Angleterre, se rapprochent des scolastiques, et les vengent des longs mépris qui avaient succédé à leur règne exclusif. Il ne s'agit que de trouver le bon métal que renferment les masses informes d'un grossier minerai.

(2) Mot d'un philosophe moderne.

arts et les sciences particulières, dont l'extrême diversité est une suite de la faiblesse de notre raison. Tout ce que nous avons pu faire a été de tracer des lignes de communication entre ces diverses sciences et ces divers arts, pour qu'ils puissent se prêter un mutuel secours, et nous offrir quelque ensemble.

Cependant l'esprit humain, qui ne peut ni tout ignorer, ni tout connaître, est constamment travaillé du désir immodéré de tout découvrir. Notre ambition lutte sans cesse contre notre destinée : en conséquence, nous avons cherché, dans tous les temps, à imaginer quelque principe universel, auquel nous pussions lier la chaîne de nos connaissances, et qui pût nous aider à tout expliquer.

A défaut de causes connues, on a eu recours aux causes finales; on a fait des suppositions; on a créé des fluides, des matières subtiles, des qualités occultes, des agents invisibles. Sans consulter la nature, et en s'éloignant d'elle, on a posé des définitions et des principes arbitraires, qui ont été regardés comme autant de découvertes, et on n'a pas vu que ces prétendues découvertes n'avaient rien de réel, et qu'elles étaient comme les ombres, qui s'allongent au déclin du jour.

Chaque siècle, chaque philosophe a eu ses idées dominantes : la preuve en est dans les nombres de Pythagore, dans les atomes d'Epicure, dans l'*entélechie* d'Aristote, dans les formes substantielles des scolastiques.

Souvent on s'est servi des progrès faits dans une science pour régir trop impérieusement toutes les autres. Quelquefois une conception hardie, une grande pensée, une nouveauté piquante, a suffi pour donner une nouvelle impulsion aux esprits, et pour tout changer.

Descartes était géomètre profond. Son génie lui fit découvrir les rapports de la géométrie avec la physique; mais, à l'époque où il vivait, on n'était pas encore assez avancé dans la connaissance des faits de la nature pour que cette grande découverte, depuis si féconde en conséquences utiles, pût subitement produire tout son effet. Le

goût des spéculations et des notions abstraites dominait encore trop ce philosophe lui-même. Que l'on me donne du mouvement et de la matière, disait-il, et je ferai un monde; ce qui signifie, en d'autres termes, je bâtirai une hypothèse. Peut-il donc jamais être question de créer un monde? Ne s'agit-il pas uniquement d'étudier celui que nous habitons?

Ce mot de Descartes devint l'écueil de la science. Chacun mit sa propre sagesse à la place de celle de l'auteur même de la nature. Au lieu d'extraire un monde intellectuel du visible, on voulut régler le monde visible d'après le monde intellectuel, que l'on construisait à sa fantaisie. On croyait avoir suffisamment accrédité une hypothèse quand on l'avait arrangée dans des proportions géométriques, ou quand on avait déduit géométriquement les conséquences dont on avait besoin. On raisonna, on calcula, lorsque avant tout il eût fallu observer.

Descartes supposa, par exemple, qu'il est de la sagesse de Dieu de conserver dans l'univers la même quantité de mouvement; et de cette supposition arbitraire il déduisit, avec une précision géométrique, toutes les règles de la physique générale.

Les principes mathématiques conduisirent Clarke à réaliser l'espace et le temps. Malebranche, à la fois métaphysicien et géomètre, fit une substance de l'étendue abstraite; et il déclara qu'il ne croirait point à l'existence des corps sans les dogmes du christianisme, qui supposent cette existence. Berkley, complétement idéaliste, ne regardait les corps que comme des fictions.

Leibnitz soutenait que, pour découvrir l'essence de la matière, il faut aller au-delà de l'étendue, et y concevoir une certaine force, qui n'est pas une simple grandeur géométrique, et qui est à la fois une tendance naturelle au mouvement, et une résistance au mouvement.

La matière telle que nous la voyons, disait-il, ne présente qu'une collection ou un amas de parties à l'infini: or *la multitude ne peut tenir sa réalité que des unités*

véritables qui la composent. Pour trouver les unités réelles dans la matière, il faut recourir à des atomes formels, indivisibles, incorruptibles, que j'appelle *monades, et qui sont comme les vies de tous les corps.* Sous le nom de monades il rappelait et réhabilitait les formes substantielles de l'école.

Le même auteur enseignait que tout est plein, parce que la matière est plus parfaite que le vide, et qu'il est de la sagesse de Dieu de faire ce qu'il y a de plus parfait.

Il expliquait tous les phénomènes en disant « que la « nature agit toujours par les voies les plus simples; que « rien n'existe ou ne se fait sans aucune cause suffisante; « que les changements ne s'opèrent pas brusquement et « par sauts, mais par degrés et par nuances, comme « dans des suites de nombres et dans des courbes; que « dans tout l'univers un meilleur est mêlé partout avec un « plus grand, et les lois de convenance avec les lois né- « cessaires et géométriques. »

Ces principes furent adoptés par Wolff, disciple de Leibnitz. Ils sont beaux et ingénieux; mais, dans leur application, qui demeurera juge entre la nature et nous? Ne faudrait-il pas connaître tous les moyens dont elle a pu se servir pour pouvoir les apprécier, et pour choisir ensuite ceux qui paraîtraient les plus simples, les plus convenables, les meilleurs?

Aussitôt que l'on se fut assuré que les planètes tournent autour du soleil, on affirma, par la raison suffisante du *convenable* et du *plus simple*, que leurs orbites étaient des cercles parfaits dont le soleil occupait le centre, et qu'elles le parcouraient d'un mouvement égal; mais ce n'était là qu'une erreur, et la nature, en se manifestant à quelques observateurs attentifs, nous obligea de déplacer le soleil, de tracer une nouvelle route aux planètes, de précipiter et de ralentir tour à tour leur marche.

Des expériences certaines ont prouvé que Descartes s'est trompé dans sa théorie sur les lois du mouvement, pour avoir voulu déduire cette théorie de l'idée qu'il s'é-

tait formée de la sagesse divine, si supérieure à toutes nos idées.

D'autres expériences ont démontré la fausseté du système d'optique de Fermat et de Leibnitz, qui avaient cru que c'est l'épargne du temps que la nature s'est proposée dans les lois de la réfraction de la lumière.

A force d'être déjoués dans leurs combinaisons, les philosophes abandonnèrent enfin les qualités occultes, les abstractions, les hypothèses : ils rendirent universellement hommage aux principes de Newton.

Nos sens extérieurs sont les seuls ministres intermédiaires des relations qui existent entre nous et les sujets matériels qui sont hors de nous. Dans toutes les sciences qui appartiennent à la physique, le témoignage de nos sens est donc la véritable source de nos connaissances, et la base de toute certitude. Ce témoignage suffit pour nous convaincre que l'existence des corps n'est point un songe : l'illusion d'un songe ne saurait être continue. Quels signes, autres que des sensations constantes et uniformes, pourraient nous garantir la réalité des objets qui les produisent ?

Les sens, dit-on, peuvent nous tromper ; mais n'y a-t-il pas des règles pour nous rassurer contre ce danger ? Ne sommes-nous pas avertis d'avoir égard, dans toutes les occurrences, à la nature du milieu, à la distance de l'objet, à la disposition de nos organes ?

Ce qui est incontestable, c'est que la raison ne peut travailler utilement que sur les matériaux qui lui sont fournis par les sens : donc la bonne, la seule manière de philosopher en physique, est d'observer les objets qui s'offrent à notre attention, et de rendre sensibles, par des expériences, ceux qui s'y dérobent.

Il faut convenir que le grand art de l'observation avait été préparé par le doute de Descartes, c'est-à-dire par le doute universel et antérieur à toute instruction qui commande l'examen et l'impartialité; mais c'est par Newton que l'observation a été régularisée et réduite en méthode.

Quels prodiges n'ont pas été opérés par l'art d'observer! Il a multiplié nos recherches; il leur a donné une meilleure direction; il a produit de plus grands et de plus utiles résultats.

Les hommes ont commencé par acquérir rapidement quelques connaissances sur des choses de première nécessité, et ils se sont rarement trompés sur les moyens de satisfaire à leurs besoins les plus pressants; mais comme, pour les premiers objets, la nature s'est bien plus offerte à eux qu'ils ne l'ont cherchée, on les a vus, dans la suite, s'abandonner avec indolence aux confidences spontanées de la nature. Cela explique pourquoi nous n'avons été redevables de nos premières, et peut-être de nos plus importantes découvertes, qu'au hasard.

Cela explique encore pourquoi, dans tous les pays et chez tous les peuples, on trouve tant d'orateurs, tant de poètes, tant de sophistes, avant de rencontrer un seul physicien.

N'est-on pas frappé d'étonnement quand on considère, dans les siècles qui nous ont précédés, l'extrême lenteur avec laquelle nos connaissances en physique se sont développées? Les histoires les plus reculées sont pleines des phénomènes de l'électricité, de l'aurore boréale, des pluies de pierre, de terre et de sang (1); et c'est seulement de nos jours que la science s'est emparée de ces phénomènes jusque alors abandonnés à la crédulité et à la superstition. On cite ces exemples entre mille autres pareils. Ils prouvent, jusqu'à l'évidence, que l'on est hors d'état de rien découvrir par soi-même quand on ignore l'art d'observer. Si les découvertes sont souvent de bonnes fortunes, on est autorisé à croire qu'elles arrivent de préférence aux hommes qui ont l'habitude de l'observation.

Quel profit a-t-on retiré de la physique de pur raison-

(1) C. Plinii *Nat. hist. lib.* 2 n. 58; Julius Obsequens, *De prodigiis.* cap. 73, 86, 104, 107, 110, 111; Tit. Livius, lib. 1, cap. 31.

nement, si vantée dans les siècles précédents? Les hommes eussent-ils jamais pu faire des progrès réels, si, au milieu des futiles controverses des sophistes, il ne s'était élevé par intervalles quelques bons observateurs? Zénon, livré à des idées vagues, chercherait encore si les corps se meuvent; des métaphysiciens subtils demanderaient s'ils sont des substances; des sceptiques obstinés continueraient à douter s'ils existent, lorsque, par l'observation des faits qui sont sous nos yeux, Archimède a trouvé les lois de l'équilibre, Huyghens celles de la percussion, Torricelli et Pascal celles de la pesanteur de l'air, Newton celles du système du monde.

Si, dans nos temps modernes, nos découvertes ont été si multipliées et si rapides, quelle a été la source de nos succès? D'où sont émanés dans le monde tant de mystères de la nature, tant d'inventions aussi étonnantes qu'utiles? De l'observation et de l'expérience.

On a laissé de côté toutes les inutiles et interminables questions sur le vide, sur le plein, sur le chaos, sur la divisibilité de la matière à l'infini, et sur une foule d'objets semblables. L'esprit humain s'est éloigné de ces contrées arides, de ces immenses solitudes; il a porté ses conquêtes ailleurs.

Les hommes sensés ne demandent plus si l'espace et le temps ont une existence réelle et indépendante, s'ils font partie de l'immensité divine, ou si ce ne sont que de simples relations. L'espace, du moins par rapport à nous, n'est que l'ordre dans lequel les corps existent et se meuvent, comme le temps n'est que l'ordre dans lequel les êtres, les phénomènes et les événements se succèdent. Arrêtons-nous à ces notions simples et claires, si nous ne voulons retomber dans des discussions vaines, obscures et insolubles (1).

Nos connaissances n'étant que le produit de nos sensa-

(1) Nous rendrons compte ailleurs du système de Kant sur l'espace et le temps.

tions, l'origine et l'essence des êtres sont nécessairement inaccessibles à notre intelligence. De là, nous nous sommes résignés à ignorer ce que c'est que la matière en soi; nous avons cru devoir nous réduire à étudier les qualités et les rapports qui nous la rendent sensible.

Nous avons renoncé à l'absurde prétention de tout définir: car définir une chose, c'est en expliquer la nature; or il n'y a que les mathématiques, la morale et la jurisprudence, ou le droit public, qui puissent fournir des exemples de ces sortes de définitions proprement dites. Ainsi, quand j'avance que le triangle a trois côtés, qu'un contrat est l'accord de deux ou trois personnes sur un objet déterminé, que le vol est la soustraction frauduleuse de ce qui appartient à autrui, je présente à l'esprit l'essence même du vol, du contrat, du triangle. Mais, dans la plupart des sciences, on ne saurait remonter jusqu'à la nature des choses. Tout ce que l'on peut faire est de saisir, parmi les propriétés connues d'un objet, celles dont les autres dérivent ou paraissent dériver. Ces espèces de définitions sont sans doute imparfaites; encore est-il rare d'en faire d'aussi bonnes. Plus nous connaissons de propriétés dans un sujet, plus il nous est difficile de discerner celle qui est le principe des autres. Le bon esprit se distingue par la manière réservée et circonspecte avec laquelle il définit. L'art de définir n'est le plus ordinairement, pour nous, que l'art d'analyser, c'est-à-dire l'art de parcourir et d'énumérer successivement les diverses propriétés qu'un objet renferme. Nous avons reconnu qu'en physique les définitions doivent presque toujours se réduire à la simple description des choses naturelles: en effet, on ne peut réellement les définir qu'en les décrivant. Ce n'est qu'en faisant des descriptions exactes des sujets, en examinant avec soin toutes leurs propriétés, en distinguant ce qui leur est propre de ce qui ne leur est qu'accidentel, qu'on peut parvenir à en acquérir la connaissance (1).

(1) Je regrette que dans ce siècle, où l'on a fait tant de dictionnai

Aussi les hommes, en s'éclairant, ont abjuré l'indiscrète curiosité de nos pères, qui, dans des traités volumineux sur le mouvement abstrait et concret, sur la force active et passive, sur l'élasticité, sur les parties élémentaires de la matière, avaient cherché à sonder les profondeurs que la nature nous cache. Le mouvement, la gravité, l'attraction, l'impénétrabilité, et les autres propriétés des corps, sont des faits qui tombent sous les sens, mais des faits desquels il faut partir pour notre instruction, sans nous enquérir du principe secret qui les produit. N'ayant point été associés au grand ouvrage de la création, et ne l'étant point au gouvernement de ce vaste univers, nous ignorerons éternellement les causes premières, parce que notre condition ne nous permet pas d'arriver au premier anneau de la chaîne, c'est-à-dire à l'action immédiate que le créateur exerce sur tout ce qui existe.

Et même que faisons-nous quand nous raisonnons sur les causes secondes que nous croyons avoir sous la main? Quelles idées nous formons-nous de l'enchaînement de ces causes avec ce que nous appelons leurs effets? Pourrons-nous jamais connaître le véritable lien de leur connexité? Ce que nous appelons *cause* est-il autre chose à nos yeux qu'un certain phénomène qui précède habituellement tels ou tels autres phénomènes? Mais le principe intrinsèque qui unit l'effet à la cause ne nous demeure-t-il pas inconnu, et ne le sera-t-il pas toujours?

C'est lorsque nous avons été assez forts pour apprécier notre faiblesse, que, dédaignant des théories vagues, nous nous sommes livrés à l'étude de la nature ou des faits : car les faits sont la nature. Alors tout a changé de face dans l'astronomie, dans les diverses parties de l'histoire natu-
dans larelle,chimie, dans la médecine, dans tous les arts.

res, on n'en ait pas fait un qui nous ait donné sur chaque matière les définitions que les choses ou les sujets divers peuvent comporter. Ce dictionnaire serait bien plus philosophique que tant d'autres qui portent ce nom.

Nos recherches ont pris un nouveau cours. Aux systèmes métaphysiques inintelligibles qu'on publiait avec tant de solennité ont succédé les excellents mémoires des sociétés savantes, qui attestent à la fois et l'étendue et la rapidité de nos progrès dans l'art physique, c'est-à-dire dans l'art de faire des observations et des expériences.

Des savants ont été envoyés partout, aux frais des gouvernements, pour épier la nature; on a bâti des observatoires; on a formé des collections; on a fondé des chaires expérimentales. Les Anglais ont établi jusque dans les Indes des sociétés permanentes d'observateurs.

Après Galilée, Copernic, Tycho-Brahé et Kepler, l'astronomie languissait. Newton paraît, et fait époque dans cette vaste science. Depuis ce grand homme, quel développement n'a-t-elle pas reçu par les admirables travaux de Maupertuis, de Cassini, de Lacaille, de Chappe, de Lemonnier, de Zach, de Herschell (1), de Lalande, de Laplace, de Lagrange, de Bouvard, de Delambre et de Messier!

Rai, Tournefort, Linnée, Haller, Jussieu (2), ont porté la lumière dans la botanique; Wallerius, Cronstedt, Bergman, Werner de Freyberg (3), Kirwan, Haüy, l'ont portée dans la minéralogie. Leeuwenhœck nous a donné des instructions sur l'homme; Lyonnet, Réaumur, Bonnet, Rœ-

(1) En 1750, le célèbre Kant, professeur de philosophie à l'Université de Kœnigsberg, publia un ouvrage intitulé : *Histoire naturelle de l'univers et théorie du ciel, d'après le système de Newton.* Dans cet ouvrage, il pressentait, par la seule force du raisonnement, la nouvelle planète qui a été découverte ensuite par Herschell. L'astronome a rendu solennellement témoignage à la prescience du philosophe.

(2) Deux frères se sont illustrés sous ce nom. Nous nommerons encore ici deux hommes auxquels la botanique est redevable : Dillenius et Hedwig.

(3) Ce savant n'a point publié d'ouvrage complet sur la minéralogie ; mais son système est développé dans les ouvrages de plusieurs de ses disciples, comme dans le *Musæum Lerkanum* de M. Karsten, dans les écrits de MM. Wuddemman, Emmerling, etc.

sel, nous en ont donné sur les insectes; Pallas, Trembley, Levaillant, Lacépède, sur divers espèces d'animaux (1); Saussure, Spallanzani, Ferber, Dolomieu, Deluc, sur la théorie de la terre. Adanson a écrit l'histoire naturelle du Sénégal, et Buffon l'histoire naturelle du monde (2). Quelle immense distance entre les ouvrages d'Aristote, de Théophraste et de Pline, et ceux des naturalistes modernes!

Des dépôts précieux de toutes les productions de divers pays ont été formés à l'envi par les hommes puissants et riches. Le luxe a rendu un culte à la science. La nature, observée par le mérite modeste et laborieux, dans les déserts, dans le champ du pauvre, a eu ses temples et ses autels dans les palais des rois.

Avec ces secours, chaque peuple a mieux connu ses

(1) Nous ne saurions passer sous silence, en parlant de la physiologie animale, tant de laborieux savants qui l'ont enrichie et illustrée; Müller, auteur de savants ouvrages; Redi, qui, dans le siècle précédent, rectifia les idées sur la génération des insectes; Antoine Valisnieri, qui a répandu des lumières sur le mystère de la génération; Claude Perrault, célèbre par ses dissections de l'homme et des animaux; et enfin le savant Lister. Parmi ceux qui se sont distingués par l'énumération, la classification et la description des animaux, on compte: en Allemagne, MM. de Geer et Arledi; en Angleterre, MM. Ellis, Penant et Latham; en France, MM. Brisson et Olivier, et surtout M. Cuvier, auquel l'anatomie comparée doit tant de progrès et d'observations importantes; en Hollande, MM. Lamerie et Ladmiral. L'Italie se glorifie, dans cette branche de connaissances, de MM. Fontana et Spallanzani.

(2) Valmont de Bomare nous a donné un *Dictionnaire d'histoire naturelle*. Dans ma retraite je manque des secours nécessaires pour nommer tous les grands auteurs, et pour faire mention de tous les grands ouvrages qui nous ont éclairés dans la science de la nature. On me pardonnera l'omission forcée des noms célèbres qui échappent à ma mémoire, et on rendra justice à ma bonne volonté. Je n'oublierai pourtant pas les importants ouvrages de Faujas de Saint-Fond, le *Dictionnaire de physique* publié par Sigaud de Lafont, l'excellent *Cours de physique* par Brisson, et l'institution d'un journal de physique, auquel tant de gens instruits coopèrent, et qui répand partout la lumière.

ressources locales. La France n'a plus envié à la Perse ses turquoises (1), à l'Egypte ses granits (2), à l'Angleterre ses pierres mouchetées, à la Suède la plupart de ses mines.

Les marbres, les plantes et les animaux d'une contrée ont été amenés et naturalisés dans l'autre. Il s'est établi une sorte de communauté de biens, par laquelle, dans chaque coin de la terre, l'homme a pu entrer, pour ainsi dire, en participation de la terre entière.

Les nains des hautes montagnes de Madagascar, ceux de la Laponie, qui, selon les observations du P. Senovics et du P. Hell, ne sont que des Hongrois ou des Tartares dégradés; les noirs d'Afrique, qui changent de couleur par leur mélange avec les blancs, ou en s'établissant dans des régions moins brûlantes, ont prouvé combien ces divers climats modifient les mêmes espèces, et combien il serait absurde de supposer légèrement des espèces différentes, d'après des modifications variables, qui n'ont leur source que dans la différence des climats.

Les animaux domestiques ayant été mieux observés, nous nous sommes occupés davantage et avec plus de succès de leur éducation. De là la multiplication et le perfectionnement des haras, et tant d'autres établissements pareils. Quant aux animaux ovipares, l'art a même dérobé à la nature le secret de son pouvoir créateur pour les multiplier (3).

(1) Les recherches de Réaumur ont prouvé non seulement que les turquoises sont des os fossiles pétrifiés, colorés par une dissolution métallique que le feu y fait étendre, mais encore qu'il y a en France des mines de turquoises qui ne le cèdent, ni en grosseur, ni en beauté, aux plus belles qui se trouvent en Perse.

(2) M. Guettard a trouvé que la préférence qu'on donnait au granit d'Egypte sur ceux que la France possède n'était fondée que sur la prévention et le peu d'examen qu'on avait fait de ces derniers.

(3) J'en appelle aux expériences de Réaumur sur l'incubation des

Enfin, il n'est point d'être sur le globe qui ne soit entré dans le patrimoine de l'homme, et qui ne soit devenu l'objet de sa curiosité ou de ses jouissances.

L'ancienne chimie a fait place à une chimie nouvelle, qui a tout changé, jusqu'aux noms, et c'est aux Français que l'on est redevable de cette révolution importante. Déjà les principes en sont adoptés en Angleterre ; l'Allemagne résiste encore, mais sa résistance fera notre triomphe.

On a vu disparaître la médecine spéculative, qui a été si long-temps le fléau de l'humanité. On ne parle plus des éléments de Galien, des fourneaux de Paracelse, du duumvirat et de l'archée de Van-Helmont, de l'âme rationnelle de Sthal. On se désabuse tous les jours du système de Brown (1). Hippocrate, oublié pendant deux mille ans, est rentré en grâce, parce qu'au lieu de bâtir des systèmes, il avait su observer la nature. Les recherches de Sanctorius sur la transpiration insensible, celles d'Harvey (2) sur la circulation du sang, les divers ouvrages de Sydenham, de Baillou, de Boerhaave, et de tant d'autres, ont fondé une médecine pratique, qui a pu s'appeler à juste titre l'art de guérir, et qui a été perfectionnée par les Huxan, les Tissot, les Bordeu (3), les Bar-

œufs. Il publia en 1749 *L'art de faire éclore les poulets* au moyen de fours construits dans du fumier.

(1) Ce système règne en Italie, et pénètre en France. En Allemagne, M. Brown trouve plus de contradicteurs que d'adhérents. M. Pfaff, professeur à l'Université de Kiel, a traduit cet auteur, et a soumis son système à une critique aussi sévère qu'éclairée.

(2) L'ouvrage immortel de ce grand homme est intitulé : « *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus.* »

(3) La science lui est redevable de deux ouvrages vraiment ingenieux : *Recherches sur les pouls par rapport aux crises.* Paris, 1768, 2 vol. — *Recherches sur le tissu muqueux de l'organe celluluire.* Paris, 1766, in-12, 1 vol.

thez, les Tronchin, les Portal, les Senac (1), les Lieutaud (2), les Vicq-d'Azyr (3), les Camper (4).

L'anatomie a été cultivée avec plus de soin (5). A l'aide du procédé de Graaf, de Swammerdam (6), de Ruisch, de Malpighi, de Lieberkuhn, pour l'injection des liqueurs colorées dans les vaisseaux des corps organisés, on a découvert des vaisseaux que l'on ne soupçonnait même pas. Ferrein a constaté l'existence des artères lymphatiques, découvertes par deux grands anatomistes du Nord, Olaüs Rudbeck et Thomas Bartolinus. On doit à Asellius et à Pecquet la connaissance des vaisseaux lactés. On connaît les recherches de Mascagni, de Hunter, de Newton et de Cruishank, sur les mêmes objets. L'anatomie a encore été enrichie par les travaux d'Albinus, et par ceux de Haller, qui nous a donné d'admirables éléments de phy-

(1) Célèbre par son traité *Du cœur*.

(2) Médecin très laborieux, auteur de l'ouvrage classique intitulé *Exposition anatomique de la structure du corps humain*.

(3) Arraché, au milieu de ses travaux, aux sciences éplorées, il s'est immortalisé par son *Traité d'anatomie et de physiologie*, avec des planches coloriées (Paris, 1786, in-fol.). J. L. Moreau, médecin, vient de publier un éloge très éloquent de Vicq-d'Azyr.

(4) Hollandais d'un génie supérieur, auteur d'un grand nombre d'ouvrages.

(5) Vésal, médecin flamand, mort en 1564, est le premier qui ait débrouillé l'anatomie. La dissection d'un corps humain a passé pour un sacrilége jusqu'à François Ier, et l'on a une consultation que Charles-Quint demanda aux théologiens de Salamanque, pour savoir si, en conscience, on pouvait disséquer un corps dans l'objet d'en connaître la structure.

(6) Swammerdam est de plus l'auteur de cette merveilleuse Bible de la nature (*Biblia naturæ, seu historia insectorum in certas classes reducta, necnon exemplis et anotomico variorum animalculorum examine illustrata.* Leyde, 1737, in-fol.), qui nous découvre l'infini dans les parties les plus limitées de la création Comme l'a dit un de nos plus aimables poètes (l'abbé Delille), en rapprochant le monde microscopique du monde éthéré qu'explore le télescope des astronomes,

L'infini s'arrêtait, l'infini recommence.

siologie. Ce dernier, en observant les yeux des poissons, est parvenu à découvrir, par l'anatomie comparée, que la rétine est le véritable organe de la vision. Morgagni et Monroe ont profondément étudié le genre nerveux. Galvani a fait des expériences importantes sur le même sujet.

Volta a répété les mêmes expériences, et en a fait de nouvelles pour connaître quelle est, dans les nerfs et dans les fibres musculaires, la durée de la force vitale, soit par des effets spontanés, soit par le contact des substances métalliques. Il est vraisemblable que ces expériences conduiront à des lois plus précises sur les phénomènes de la vitalité. Aucun des fils les plus déliés de notre organisation n'a échappé aux grands maîtres (1). La chirurgie, fille de l'anatomie, a été mise en honneur pour le bonheur des hommes, et l'on connaît tous les prodiges de cet art.

La mécanique, autrefois abandonnée à des esclaves, l'avait été, dans nos temps modernes, à d'aveugles mercenaires. Les arts qui en dépendent n'étaient alors appréciés qu'en raison inverse de leur utilité. Un faux goût pour les choses frivoles et difficiles faisait préférer un vil joueur de gobelets à un ouvrier estimable : aussi n'y avait-il que des artisans, et point d'artistes. Le développement du commerce, qui nous fit sentir de nouveaux besoins, et l'esprit d'observation, qui nous découvrit de nouveaux rapports, nous rapprochèrent insensiblement de tout ce qui est vraiment utile. La mécanique occupa les hommes de génie et les savants. Au point où nous étions parvenus, les relations commerciales et politiques qui s'étaient établies entre les différents peuples exigeaient des voyages

(1) Parmi les anatomistes, on peut encore distinguer Raymond Vieussens ; Mokel, un des premiers inciseurs de ce siècle ; l'Anglais Haller, dont il suffit de dire que Buffon et Sauvage ont traduit les ouvrages : Walter, Scarpa, Boissier de Sauvage, Winslow, et au-dessus de tous M. Cuvier (*), qui a fait de la physiologie une science vraiment philosophique, en généralisant le résultat de ses observations, et embrassant dans ses recherches toute la nature organisée.

(*) Il est remarquable que ceci a été écrit en 1799. (*Note de l'Éditeur.*)

de long-cours. Pour ces voyages, il fallut des navires construits avec plus de hardiesse et de solidité. Chapman fit un traité sur le grand art de la construction des vaisseaux; d'autres auteurs après lui nous ont éclairés par de nouvelles observations. Que de lumières ne devons-nous pas sur la même matière au chevalier de Borda! Chacun de nos arsenaux est devenu une encyclopédie pratique des arts. Nous avons des bassins de construction dans tous nos ports. Le bassin de Toulon, dont nous sommes redevables au génie de Grognard et à l'administration de Malouet, pour lors intendant de la marine dans le département de la Méditerranée, est un chef-d'œuvre qui étonne les connaisseurs. Darson a imaginé les batteries flottantes, dont l'invention honorera toujours son auteur, quoique l'essai en ait été si malheureux au dernier siége de Gibraltar.

Vauban et Cohorn avaient créé, sous Louis XIV, l'art des fortifications. Les Dubourcet, les Milet et autres ingénieurs célèbres ont achevé l'ouvrage de Vauban.

Un corps d'hommes distingués par leurs talents et par leurs travaux est consacré, parmi nous, aux progrès de l'artillerie, et nous avons la consolation de penser qu'en avançant dans cet art malheureux et nécessaire, nous réussirons à rendre l'action, dans les combats, à la fois plus décisive, plus prompte et moins sanglante.

Les forces et les agents de la nature sont devenus les nôtres, et ont été appropriés à tous nos usages. De là les moulins à vent, les moulins à eau, les moulins économiques, les bâtiments de graduation dans les salines, les pompes à feu, les machines de toute espèce destinées aux différents besoins de la vie.

L'industrie active de nos mécaniciens a voulu imiter les ouvrages les plus déliés du Créateur. On a vu sortir de la main de Vaucanson des automates qui digéraient. L'abbé Mical avait construit des têtes de fer qui parlaient et prononçaient distinctement.

Les plus hautes sciences, les arts les plus usuels, et, en apparence, les plus serviles, ont été enrichis par les

découvertes en tout genre qui ont été faites dans la mécanique. Le microscope et le télescope, inventés par Zacharie Jansen, ont étendu nos connaissances dans l'histoire naturelle et dans l'astronomie. Les phénomènes de l'air ne nous échappent plus : Otton de Guerike nous les a rendus sensibles par la machine pneumatique. Le savant Lavoisier nous a revélé les éléments qui entrent dans la composition de l'eau. La balance hydrostatique, dont Boyle le naturaliste faisait si grand cas, sert à nous faire connaître la pesanteur spécifique des corps. Avec le spectre solaire de Daberton nous avons mesuré les couleurs. Avec les montres, les pendules, nous avons mesuré le temps, nous sommes parvenus à lui donner une voix. Nous avons trouvé le moyen de déterminer la figure de la terre, de fixer les longitudes et de purifier l'air dans les vaisseaux et dans les édifices, de rendre l'eau de la mer potable, de mouvoir les plus grandes masses, de composer et de décomposer les corps, de perfectionner l'agriculture par de nouveaux instruments aratoires qui donnent plus de grains avec moins de semence et de peine; enfin, d'exercer notre industrie et notre curiosité sur une foule d'objets que notre imagination même ne pouvait atteindre.

Archimède disait: Que l'on me donne un point d'appui, et je soulèverai le monde. La mécanique perfectionnée est ce point d'appui: par elle l'homme a acquis de nouveaux sens, un nouvel être, de nouvelles forces; il a pu se mesurer avec la nature même.

Lorsque nous avons comparé nos diverses connaissances, nous avons aperçu leur liaison; elles sont devenues, à notre profit, tributaires les unes des autres. L'astronomie a éclairé le navigateur et le géographe. C'est en lisant dans les cieux que Colomb et Cassini ont appris à mesurer et à connaître la terre. Le cultivateur a été guidé par le météorologiste; l'optique s'est enrichie des découvertes de l'anatomie. Ainsi, c'est l'observation anatomique de l'œil qui suggéra au célèbre Euler l'idée heureuse de former des objectifs, de deux matières différemment réfrin-

gentes, pour faire disparaître, dans les lunettes dioptriques, l'aberration de la lumière.

L'anatomie comparée, qui nous avait donné tant de salutaires instructions pour la santé des hommes, nous a engagé à nous occuper de celle des animaux qui sont au service de l'homme. L'art vétérinaire a été créé et perfectionné.

Les travaux des chimistes ont perfectionné et rectifié la pharmacie; ils ont aidé à découvrir certaines lois de la nature qui ont ensuite étendu leur empire sur les autres parties de la physique. L'observation des procédés employés par la nature a été du plus grand secours pour tous les genres de fabrication. La teinture s'est perfectionnée en multipliant les nuances des couleurs et en augmentant leur solidité. Lewis et Chaptal ont fait en général l'heureuse application de la chimie à tous les arts qui en dépendent.

Enfin, Hoffman avait fait l'application des règles de la mécanique à la médecine, et cette application eût pu être utile, si on n'en avait étrangement abusé. Mais des médecins mécaniciens et algébristes ont porté le délire jusqu'à traiter le corps humain, cette machine si compliquée, comme l'on pourrait traiter la machine la plus simple et la plus facile à décomposer. C'est une chose singulière de les voir résoudre d'un trait de plume et en un instant des problèmes d'hydraulique et de statique, qui occuperaient les plus grands géomètres pendant toute leur vie.

L'habitude de comparer nos connaissances, et de les unir entre elles par d'utiles alliances, a produit l'heureux effet de ramener la spéculation à la pratique, et de soumettre la pratique à des règles. La science ne s'est plus isolée de l'expérience, et l'aveugle routine a été bannie. Le fermier, le propriétaire, ont trouvé d'importantes instructions dans les ouvrages de Duhamel, de Gaertner sur les arbres, les fruits, les semences; dans ceux de Sauvage, sur l'éducation des abeilles et des vers à soie; dans les

traités de l'abbé Rozier, sur la vigne et sur d'autres plantes utiles; dans le *Dictionnaire général d'agriculture*, publié par le même auteur; dans une multitude d'autres ouvrages, et principalement dans les excellents écrits d'Arthur Young. Il est pour tous les artistes des théories rédigées par les hommes les plus distingués, et garanties par les expériences les plus certaines et les plus multipliées. Les procédés les plus difficiles et les plus compliqués ont été mis à la portée du moindre ouvrier. Autrefois chaque artiste pouvait à peine connaître le mécanisme de l'art qu'il exerçait : la science, qui habite une région plus élevée, et qui a saisi tous les fils de communication, lui montre aujourd'hui, par des méthodes faciles, les ressources qu'il peut emprunter des autres arts. De grands maîtres dirigent les travaux pour les salpêtres; il y a des écoles vétérinaires dans nos principales villes. Nous avons à Paris un cours d'architecture rurale, un cours pour la chimie appliquée aux arts, une école pour l'exploitation des mines, et une école polytechnique pour l'application des sciences exactes à tous les travaux utiles de la société.

L'esprit d'observation, en devenant toujours plus général, et en augmentant la masse de nos lumières, nous a rendus moins présomptueux dans nos recherches, et plus circonspects dans nos résultats : nous avons renoncé à de frivoles espérances trop légèrement conçues. Les saines idées de chimie nous ont détournés des vaines et ruineuses opérations des alchimistes. Les connaissances qui nous ont été fournies sur le frottement des corps, sur la résistance des milieux, nous ont prouvé l'impossibilité du mouvement perpétuel artificiel, et l'inutilité de tout ce que l'on peut établir mathématiquement sur cet objet : alors la véritable science a gagné tout ce que nous donnions jusque là à de fausses spéculations. Nos forces se sont réellement accrues à mesure que nous avons appris à les ménager. Un fleuve resserré dans ses bords n'en devient que plus rapide.

Cependant, quelque utile qu'il soit pour nos progrès réels

de déterminer les limites que l'industrie humaine ne peut franchir, nous sommes avertis, par tout ce qui se passe autour de nous, de ne pas nous décourager trop promptement. Les règles de l'art d'observer ne nous permettent de regarder une découverte comme impossible que lorsque cette impossibilité est constatée par des expériences réitérées et incontestables.

Les lunettes achromatiques, et le miroir d'Archimède, exécuté par Buffon, sont deux exemples bien faits pour nourrir le désir ardent de connaître, qui doit animer tous nos travaux.

Lorsque après un orage affreux, arrivé pendant la nuit, César vit les dards de la cinquième légion briller d'une lumière spontanée, ce fut pour lui et pour son siècle un phénomène qui tenait du prodige. Eût-on pu croire que nous découvririons un jour la liaison de ce phénomène avec d'autres faits qui, devenus l'objet des expériences et des observations des Francklin, des Priestley et de tant d'autres savants physiciens, nous mettraient à portée de diriger la foudre, et de nous défendre contre le feu du ciel?

Avant les Montgolfier, les Pilastre de Rozier, les Charles, les Blanchard, eût-on cru possible de s'élever et de voyager dans les airs au moyen des aérostats?

Disons avec Sénèque que d'autres secrets seront révélés à nos neveux, et que l'esprit humain, en traversant les siècles, pénétrera toujours plus avant dans les merveilles de la création.

Mais c'est une règle générale en physique qu'il faut partir d'un fait pour aller à un autre fait. Inventer n'est que découvrir : il est permis sans doute de conjecturer; mais il faut que ce soit d'après des faits bien observés, et dans l'objet d'arriver, par de nouvelles expériences, aux faits que nous cherchons.

Le sceptique, qui repousse tout ce qu'on lui présente, dit sans cesse : Pourquoi cela serait-il? L'homme qui se livre à toute espèce de conjecture dit, au contraire :

Pourquoi cela ne serait-il pas? Le premier ne croit rien parce qu'il résiste aux preuves, le second n'a pas besoin de preuves pour croire ; l'un méconnaît la nature, l'autre met à la place des phénomènes de la nature les rêves de son imagination.

Je remarquerai, en passant, que l'homme qui doute de tout, et celui qui est disposé à tout admettre, se rencontrent en ce point que l'un et l'autre sont plus près des fables que de la vérité : car le sceptique qui se prétend esprit fort, ne s'attachant jamais à ce qui est, vague nécessairement dans l'immense région des possibles; et la région des possibles est celle des fictions. C'est ce qui fait que, sur les choses même les plus simples, on n'a jamais vu tant d'opinions extraordinaires et absurdes que dans les siècles où le scepticisme a été le plus en honneur (1). Les Cagliostro, les Mesmer, n'ont-ils pas joui, au milieu de nous, et pendant quelques instants, d'une faveur que les médecins les plus recommandables et les plus dignes de la confiance publique n'obtinrent pas toujours? N'abandonnait-on pas toutes les routes tracées et connues, pour se livrer aux visions du somnambulisme et du magnétisme, dont l'existence, les causes et les effets sont si peu susceptibles d'être constatés par de véritables expériences?

Sachons donc nous préserver du doute absolu, comme d'une trop légère confiance : souvent ces deux extrêmes se rapprochent, et ils ont toujours un égal danger.

Nous ne pouvons avoir, en physique, aucune certitude, ni conséquemment aucune connaissance proprement dite des choses que l'observation et l'expérience ne peuvent atteindre. Aussi les hommes instruits ont déjà fait justice du système de Buffon sur la théorie de la terre,

(1) « La superstition, dit Lavater, est la mère et la fille de l'incrédulité, comme le despotisme est le père et le fils de l'anarchie. » *Anacharsis*, ou *Pensés mêlées*, cent. 22, pens. 22.

de celui de Lamettrie sur la prétendue origine commune de l'homme et des insectes, et de tant d'autres systèmes qui n'ont de fondement que dans l'imagination des auteurs qui les proposent. Nous raisonnerons avec Fontenelle sur la pluralité des mondes. Nous n'imiterons pas Gassendi, qui la rejette à cause du silence de la révélation; mais nous dirons que la pluralité des mondes ne sera jamais pour nous qu'une simple probabilité.

Dans les objets dont nous ne pouvons directement nous assurer, la seule manière raisonnable de conjecturer, celle qui approche le plus de la certitude et qui écarte les suppositions purement arbitraires, est de juger du rapport qui doit être entre les effets par celui qui est entre les causes, et de celui qui doit être entre les causes par celui qui est entre les effets. Nous avons, par exemple, sur la terre, des jours, des saisons, des années; les causes de ces effets sont les deux mouvements qu'a la terre, l'un de rotation autour de son axe incliné, et l'autre de révolution autour du soleil. Nous ne sommes pas dans les autres planètes pour y remarquer les mêmes effets; mais nous voyons qu'elles décrivent des orbites autour du soleil, qu'elles ont un mouvement de rotation sur elles-mêmes, et qu'elles ont l'axe plus ou moins incliné. Nous en concluons que les planètes doivent avoir des périodes qui répondent à nos années, à nos saisons et à nos jours. Cet exemple peut servir à déterminer les bornes dans lesquelles l'art des conjectures doit être resserré.

Nous avons besoin de calculer et de classer les objets, de lier et de généraliser nos idées pour soulager notre mémoire. « Sans le calcul et sans un ordre quelconque, l'homme, dit Bailly (1), se perdrait dans la foule des faits; son intelligence succomberait sous la masse de ses connaissances. D'ailleurs cette classification d'une multitude d'objets sous un même point de vue, cette réduction de

(1) *Hist. de l'astronom. moderne*, t. 1, p. 335.

plusieurs vérités à une seule, sont des opérations conformes à l'économie physique de l'univers; elles imitent la marche même de la nature, qui, avec un petit nombre de moyens, produit la variété infinie des choses. »

Mais les règles de l'art d'observer ne nous permettent pas de nous livrer, dans nos calculs, à des régularités, à des proportions, à des quantités idéales. Des géomètres, qui n'étaient point observateurs, ont fait plus d'une fois un usage absurde de l'application de l'algèbre à la physique. Combien d'entre eux ne se sont-ils pas trompés sur l'estimation et l'emploi des divers agents de la nature, faute de les avoir suffisamment connus!

Si nous voulons classer les divers êtres, établir entre eux des familles, des alliances, reconnaître des espèces et des genres, nous nous prémunirons contre l'esprit de système, qu'il ne faut pas confondre avec l'esprit systématique. Nous saurons nous contenter, avec Adanson, de rapprocher les objets, suivant le plus grand nombre des degrés de leurs rapports et de leurs ressemblances.

Enfin, combien ne serons-nous pas attentifs et réservés quand il s'agira de généraliser nos idées, de fixer la dépendance des vérités entre elles, de lier sur chaque matière toutes nos connaissances à un petit nombre de notions précises et claires? Avec l'esprit d'observation, nous nous sommes convaincus que nous ne devons rien généraliser avant d'avoir bien apprécié les détails et l'ensemble de toutes choses.

S'il est des faits dont la liaison ne peut être contestée, il en est d'autres dont nous ne voyons la liaison que très imparfaitement. Nous sommes certains, par exemple, du rapport qui existe entre la pesanteur des corps et la force qui retient les planètes dans leurs orbites. Nous n'avons pas la même évidence sur l'analogie entre la pesanteur des corps et l'attraction des tuyaux capillaires. Nous ne pouvons affirmer que ces deux espèces de gravitation tiennent à la même cause, c'est-à-dire à la tendance réciproque des parties de la matière les unes vers les autres.

Plusieurs faits sont unis d'une manière non équivoque; mais nous sommes condamnés à ignorer le principe de cette union. Je cite en preuve les propriétés de l'aimant: elles sont unies dans le même corps, malgré leurs différences; mais nous ne savons pas pourquoi elles le sont. Nous ignorons si elles pourraient être séparées, et s'il serait possible de conserver à l'aimant la propriété de se tourner vers les pôles, en lui ôtant celle d'attirer le fer.

Finalement il est des faits absolument isolés qui semblent n'être que des exceptions à l'ordre général. Telles sont la qualité sensitive de certaines plantes, la végétation séculaire de l'aloès, le sommeil que nous remarquons dans d'autres plantes, la manière mystérieuse dont quelques végétaux naissent, croissent et se reproduisent; la multiplication de certains animaux sans accouplement, la reproduction et la multiplication des polypes quand on les coupe en morceaux, l'industrie particulière dont certains insectes paraissent avoir été favorisés.

Cette grande diversité de faits bien observés et bien connus tient les bons esprits en garde contre les généralités et contre la fureur de créer des règles et des principes. Avec des abstractions et des hypothèses, on peut tromper les hommes, mais avec des hypothèses et des abstractions on ne change pas la nature.

La liaison de nos idées ne doit être que celle des faits. Que seraient nos règles et nos principes s'ils n'étaient, dans chaque science, les résultats, bien combinés, des rapports que nous apercevons entre les divers objets de nos connaissances? Il ne s'agit pas de faire des tours de force, et de vouloir impérieusement régir, par les mêmes lois, des choses qui sont d'un ordre différent. Pour pouvoir ranger, avec un discernement éclairé, tels ou tels objets sous la direction d'un principe commun, il faut avant tout confronter les objets avec le principe dont on veut les faire dépendre. Ce n'est qu'après avoir approfondi tous les faits particuliers que l'on peut former un ensemble: alors on généralise, on promulgue des maximes, on éta-

blit des règles, on devient législateur; on abrége tout, parce qu'on voit tout.

Telle est la marche de l'esprit philosophique, de cet esprit observateur qui a donné un nouvel être à toutes les sciences expérimentales, qui a été la source de tant de découvertes dans toutes les branches de la physique, et qui a résolu le grand problème, si agité dans le dernier siècle, de la préférence due aux anciens ou aux modernes.

—

CHAPITRE VI.

Des rapports de l'esprit philosophique avec les sciences exactes, et de ses effets dans la métaphysique.

Il est incontestable que l'esprit philosophique doit beaucoup aux sciences exactes. Ce sont ces sciences qui, de proche en proche, ont porté dans toutes les autres, dans celles même qui semblent leur être le plus étrangères, cet art de penser et de raisonner juste, qui rend la perception du vrai plus sensible, plus familière, et cette habitude de ne céder qu'à des démonstrations et à des preuves, qui nous a rendus plus observateurs et meilleurs critiques, en nous faisant éprouver le besoin de la certitude (1). Ce sont elles qui, par le secours de l'algèbre et par la théorie des suites, ont élevé l'esprit aux conceptions les plus abstraites et les plus intellectuelles; ce sont elles à qui nous sommes redevables de l'analyse, qui est née du calcul,

(1) Rollin observe que l'esprit géométrique, qui s'est communiqué de proche en proche à ceux même qui ne connaissaient pas la géométrie, a beaucoup influé sur l'ordre, la netteté, la précision et l'exactitude qui règnent dans les bons livres depuis un certain temps. Locke recommande l'étude de la géométrie à ceux-là même qui n'ont pas dessein d'être géomètres, parce que l'habitude de suivre une longue chaine d'idées leur en restera toujours; ils perceront au travers du labyrinthe d'un sophisme, et découvriront une vérité cachée là où des personnes qui n'ont pas acquis cette habitude ne la découvriraient jamais. Le fait vient à l'appui de ces remarques. Descartes, auquel on peut légitimement accorder la gloire d'avoir établi un nouvel ordre dans l'art de raisonner, n'a pas fait dans les sciences mathématiques une révolution moins importante que dans les sciences philosophiques : il s'est occupé de leurs moindres détails comme de leur ensemble, et a rectifié la méthode des sciences qui ont créé la méthode.

qui nous montre le principe et les limites de nos connaissances, qui nous découvre comment elles naissent les unes des autres, et par quel fil délié, et presque imperceptible, nous arrivons aux vérités les plus éloignées, les plus vastes, les plus fécondes. Enfin ce sont elles qui, en se répandant, ont communiqué aux bons esprits du siècle l'ordre, la netteté, la précision, et les ont familiarisés avec toutes les bonnes méthodes qui nous distinguent.

Mais il est également vrai que les sciences exactes, à leur tour, doivent beaucoup à l'esprit philosophique. Sans lui elles n'eussent jamais été que des sciences vaines et idéales : il a déterminé leur utilité en faisant connaître et en réglant leur application ; il les a naturalisées sur le sol des autres sciences. Le bien est sorti du bien, la lumière a produit la lumière.

Cependant lorsque j'annonce, entre autres choses, les bons effets de l'esprit philosophique dans les sciences spéculatives, je n'ai pas proprement en vue les sciences exactes, dont le caractère essentiel est d'étendre, de rectifier l'entendement, et qui, sous ce rapport, paraissent se suffire à elles-mêmes ; mais uniquement celles dans lesquelles il a été si avantageux d'adopter et de suivre la marche, l'esprit et les méthodes des sciences exactes.

Fixons nos regards sur la métaphysique. Je n'entends pas désigner par ce mot les diverses théories des sciences et des arts. Envisagée sous un rapport aussi général, la métaphysique n'a point de département particulier ; elle peut être regardée comme la science universelle des principes.

Mais il est une métaphysique proprement dite, qui a pour objet principal la connaissance de l'esprit humain, qui nous élève jusqu'à l'Etre suprême, et qui se charge de développer tout ce qu'on appelle la théologie naturelle. Dieu et l'homme, voilà les deux grands objets de cette science.

Comment la cultivait-on ? Sous prétexte qu'elle se rapporte à des objets immatériels, on l'avait jusqu'ici consa-

crée à des êtres de raison ; mais, dégagée par l'esprit philosophique de toutes les subtilités qui la défiguraient, elle a repris son véritable rang. On avait mal à propos imaginé que l'observation et l'expérience, dont on a si bien reconnu la nécessité dans toutes nos recherches, lui étaient absolument étrangères. La métaphysique, à l'instar des autres sciences, n'est-elle donc pas fondée sur des faits? J'appelle *faits* tous les phénomènes, et généralement tout ce qui existe d'une manière positive et sensible pour nous. Or les faits, quels qu'ils soient, peuvent-ils être découverts, peuvent-ils être bien connus autrement que par l'observation et l'expérience, qui nous les rendent présents et sensibles?

Point d'équivoque sur les mots *observation* et *expérience*. L'observation n'est que l'attention méthodique que l'on porte sur un objet quelconque : or certainement les objets immatériels, comme les objets physiques, sont également susceptibles de cette attention réglée et soutenue qui est une des principales sources de nos connaissances acquises. L'expérience est la preuve d'un fait par ce fait même, c'est-à-dire par l'impression directe qu'il fait sur nous, et qui atteste sa présence et sa réalité. C'est par nos sens externes que nous avons l'expérience de tout ce qui concerne les corps; c'est par le sentiment intime que nous avons celle de tout ce qui existe en nous et de tout ce qui s'y passe. Je connais par expérience l'existence du sentiment, puisque j'ai le sentiment de l'existence. La volonté, la liberté, la pensée, sont des phénomènes dont j'ai l'expérience journalière, et qui prouvent que je suis un être pensant, libre et voulant.

La métaphysique, ramenée par l'observation et par l'expérience aux principes et aux faits qui doivent lui servir de base, offre et promulgue des vérités essentielles qui sont à la portée de tout le monde. Il n'y aura jamais que le faux d'inintelligible. Je ne crains pas même de dire que, dans la science dont nous parlons, les philosophes les plus profonds ne connaissent et ne peuvent connaître

que ce que les hommes les plus simples savent déjà sans s'en douter, ou du moins ce qu'ils peuvent facilement observer.

En métaphysique ainsi qu'en physique, l'origine et la nature des choses nous échappent : nous ne pouvons atteindre que leurs rapports, leurs qualités et leurs effets sensibles. Peu d'hommes sont capables, par leur situation ou même par le caractère de leur esprit, de se livrer aux méditations nécessaires pour suivre Newton et tant d'autres grands hommes dans leurs découvertes, ou pour en faire de nouvelles. Mais tout homme, en s'étudiant soi-même, peut devenir plus ou moins métaphysicien.

Dans les objets physiques, l'observation et l'expérience manquent, à la fois et presque toujours, à ceux qui ne s'occupent pas de ces objets. En métaphysique, si l'observation, portée à un certain degré de profondeur, est le propre de quelques hommes, l'expérience est à tous. Le philosophe, par exemple, observe nos facultés; mais l'homme le moins instruit les sent et les exerce : le premier connaît leur marche, le second obéit à leur action. Le sauvage adore un Dieu avant qu'aucun philosophe lui en ait démontré l'existence. La métaphysique d'observation, qui est celle du philosophe, n'est qu'une théorie ou une science acquise qui développe, dans le principe et dans les effets, tout ce que pratique la métaphysique d'expérience, ou, ce qui revient au même, la métaphysique naturelle de tout être libre, intelligent et sensible. S'il est donc une science qui soit à la portée des hommes et qui soit faite pour eux, c'est la véritable métaphysique : car, dans cette science plus que dans aucune autre, l'instinct seul fournit tous les matériaux qui sont nécessaires à la raison.

Je sais que l'on se plaint tous les jours, dans le monde, de l'obscurité de la métaphysique; mais ces plaintes ne devraient être dirigées que contre l'obscurité et l'ineptie des prétendus métaphysiciens. La métaphysique n'est point obscure; elle sera constamment la plus claire de toutes les sciences, si nous savons nous résigner à ne lui

donner pour fondements que les faits dont nous avons l'expérience, et à ne pas vouloir expliquer ce que nous ne pouvons connaître.

Nous n'avons fait aucun progrès en physique, tant que nous avons cherché à pénétrer l'essence des corps, au lieu de nous réduire à l'observation de leurs qualités et de leurs effets sensibles. Nous n'avons fait aucun progrès en métaphysique, tant que nous avons voulu sonder la nature de Dieu et celle de notre âme, au lieu d'étudier Dieu dans ses ouvrages, et l'âme humaine dans les facultés qu'elle exerce et dans les sensations qu'elle éprouve.

Nous ne savons pas plus ce que c'est qu'*esprit* que nous ne savons ce que c'est que *matière;* mais nos sens extérieurs nous présentent des êtres qui ont de l'étendue, des formes et des couleurs, et nous trouvons en nous-mêmes un principe qui sent, qui pense, qui veut. Nous donnons à ces principes les noms : *esprit*, *âme*, *intelligence*, et nous appelons *corps* ou *matière* tous les êtres de la première espèce.

Cette définition de l'*esprit* et de la *matière* par leurs qualités sensibles est une vérité d'expérience au-delà de laquelle on n'ira jamais, et que chacun retrouve en soi. Faut-il être philosophe pour avoir la certitude que la volonté n'est point une couleur, que le sentiment n'est point une forme, et qu'une pensée ne peut être divisée comme pourrait l'être une portion quelconque de l'étendue ?

On est devenu obscur et inintelligible quand on a voulu expliquer comment, dans l'homme, l'esprit et le corps sont réunis et comment ils agissent réciproquement l'un sur l'autre. Les anciens avaient pensé que l'esprit et le corps agissent l'un sur l'autre réellement et physiquement (1). Descartes a soutenu que leur nature ne comporte pas cette sorte de communication véritable, et qu'ils ne peuvent en

(1) C'est ainsi que Jules Scaliger et autres péripatéticiens, avec quelques sectateurs de la doctrine helmontienne des archées, ont cru que l'âme se fabrique son corps.

avoir qu'une apparente, dont Dieu est le médiateur. Leibnitz, après Descartes, a établi l'hypothèse d'une harmonie préalable. Selon lui, une âme, au moment de sa création, doit avoir par elle-même une certaine suite de volontés, de pensées, de désirs; un corps, qui n'est qu'une machine, doit avoir, au moment de son organisation et par lui-même, une certaine suite de mouvements qui seront déterminés, par la combinaison de ses dispositions machinales, avec les impressions des corps extérieurs. S'il se trouve un âme et un corps tels que toute la suite des volontés de l'âme et toute la suite des mouvements du corps se répondent exactement, et que dans l'instant, par exemple, que l'âme voudra aller dans un lieu, les deux pieds du corps se meuvent machinalement vers le même lieu, cette âme et ce corps auront un rapport intime, non par une action réelle de l'un sur l'autre, mais par une harmonie préétablie. Dieu met ensemble l'âme et le corps, qui ont entre eux cette correspondance antérieure à leur union, cette harmonie préétablie.

L'esprit philosophique écarte tous ces systèmes, parce qu'ils portent sur des choses dont nous ne pouvons avoir la perception immédiate ni l'expérience, et qui, conséquemment, ne sauraient devenir la matière de nos recherches.

L'union de l'âme et du corps est un fait sensible; mais le principe de cette union nous est caché.

Nous savons que, par l'entremise de nos sens, les objets extérieurs excitent en nous des sensations, et y font naître des idées; nous savons que notre volonté dirige certains mouvements de notre corps; mais quel est le principe, quels sont les ressorts secrets de ces phénomènes? Nous l'ignorerons toujours, parce que l'essence des choses est dérobée à nos perceptions et à nos sens, qui ne peuvent saisir que les superficies, qui ne sauraient pénétrer ce qui est *dessous*, et ce que nous appelons par cela même *substance*, mot employé pour désigner, dans chaque occurrence, la chose que nous ne connaissons pas, mais

que nous savons exister, et à laquelle sont attachées les qualités sensibles dont nous sommes affectés, et qui seules sont à notre portée.

Comme nous ne connaissons point l'âme humaine par sa nature, comme nous ne pouvons la connaître que par ses effets, nous devons nous réduire à l'observer dans ses opérations : c'est ce qu'ont fait Locke et Condillac.

D'après l'expérience commune, ces philosophes ont rétabli le principe d'Aristote (1), que toutes nos idées viennent de nos sensations.

Locke n'a peut être pas assez observé les premières opérations de l'âme ; mais il a banni d'anciens préjugés, et il a ouvert une route nouvelle. *Il n'est pas seulement essayeur*, disait Leibnitz, *il est encore transmutateur par l'augmentation qu'il donne du bon métal.* Condillac nous a donné la véritable génération de nos connaissances, et le développement successif de nos facultés.

Les sens préparent les idées, l'entendement les forme, l'imagination les peint, la mémoire les conserve, l'attention les fait remarquer, la réflexion les remue et les compare, le jugement les distingue ou les confond, les sépare ou les unit ; enfin, le raisonnement les déduit les unes des autres ; il lie tous les anneaux de la chaîne, et en garantit la solidité.

Telles sont les opérations qui constituent ce que nous appelons l'intelligence humaine : or ces opérations ne sont que des faits qu'il suffit d'observer.

C'est en les observant que nous nous instruisons du but, de l'usage, de l'étendue, des bornes de nos forces intellectuelles, et que nous parvenons à donner un caractère à notre esprit, et à démêler, dans les individus avec lesquels nous vivons, le genre d'esprit qui les caractérise.

Dans chaque homme, la mesure de son esprit est réglée sur celle de son aptitude à comparer des idées et à découvrir des rapports.

(1) Nihil est in intellectu quod prius non fueris in sensu.

L'esprit juste compare bien, l'esprit faux compare mal, l'imbécille ne compare pas. Celui qui ne prononce entre les aperçus comparés que d'après des aperçus réels est un esprit solide; celui qui est entraîné par les apparences est un esprit superficiel; celui qui imagine des choses qui n'ont ni réalité ni apparence est un visionnaire.

L'esprit fin combine avec sagacité; l'esprit vaste, avec étendue; l'esprit vif, avec promptitude; l'esprit pénétrant, avec profondeur.

En un mot, on peut faire une échelle graduée depuis le bon sens, le génie et le talent, jusqu'à la sottise, aux rêves et à la folie.

Notre âme n'a pas seulement des idées, elle a des besoins, des désirs, des volontés, des passions, des espérances et des craintes.

Le besoin est l'inquiétude que j'éprouve par la privation d'un objet nécessaire, utile ou agréable; le désir est ma tendance vers cet objet; la volonté est la suite du désir jointe à la conscience ou à l'idée du pouvoir; les passions sont des désirs violents et continus. L'espérance et la crainte sont des jugements contraires que nous portons sur la facilité ou sur la difficulté d'un bien ou d'un mal à venir.

Voilà tout l'homme pour le métaphysicien.

En décomposant ainsi les divers ressorts de l'âme humaine, une métaphysique sage et éclairée nous fournit les moyens de reconnaître leur action, leur influence mutuelle, d'aider ou de modérer une faculté par une autre, et de les faire toutes concourir à notre perfection.

Qu'est-ce que la vérité? En quoi consiste l'erreur? La métaphysique se charge de répondre à ces importantes questions; et c'est pour les résoudre qu'elle observe et qu'elle étudie l'homme.

Nous sommes des êtres bornés : la vérité n'est donc pas, pour nous, la connaissance de tout ce qui est, elle est seulement la connaissance de tout ce qui est à notre por-

tée. C'est un autre principe que le vrai et le réel (1) se confondent, et qu'ils ne sauraient exister l'un sans l'autre : car les fictions et les hypothèses ne sont pas des vérités.

D'autre part, nous sentons avant que de connaître ; nous ne communiquons directement avec l'univers que par nos sensations. La certitude de notre existence n'est pas fondée sur des raisons, mais sur le sentiment. Nous n'avons pas l'idée du *moi*, nous n'en avons que la conscience. Descartes disait : *Je pense, donc je suis*. Le métaphysicien moderne dit : *Je sens*. Le sentiment est à la fois la source et le complément de la connaissance et de la certitude humaine.

En effet, toute *idée* naît d'une sensation. La sensation est l'effet immédiat que produit sur nous l'objet dont elle atteste la présence. L'image, le vestige, la trace qui reste de cet objet après la sensation, est ce que nous appelons *idée*.

Nous apprenons à penser, nous n'apprenons point à sentir : il ne dépend pas de nous d'avoir des sensations ou de n'en point avoir. La relation qui existe entre nous et les objets qui nous affectent n'est point un acte de notre volonté, mais une institution de la nature. A mesure que nos sensations se multiplient et qu'elles se font remarquer, la masse de nos idées s'accroît : nous confrontons une idée avec une autre, nous en confrontons plusieurs, nous formons des résultats. Pour avoir l'assurance qu'il n'y a point d'erreur dans ces résultats, nous les décomposons, et nous retournons aux notions sensibles et aux percep-

(1) Tout ce qu'on entend est vrai : quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas, et le faux, qui n'est rien de soi, n'est ni entendu ni intelligible. Le vrai c'est ce qui est ; le faux c'est ce qui n'est pas. On peut bien ne pas entendre ce qui est, mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas. On croit quelquefois l'entendre, et c'est ce qui fait l'erreur ; mais en effet on ne l'entend pas, puisqu'il n'est pas. *Œuvres de Bossuet*, in-4°, Paris, 1748, t. X ; *Traité de la connaissance du bien et de soi-même*, ch. 1, § 16, p. 579.

tions immédiates dont ils ont été formés. La vérité est dans les rapports qui existent entre nos résultats et les notions sensibles, ou les perceptions immédiates qui les composent, et entre celles-ci et les objets qui les ont produites. La certitude qui accompagne la vérité n'est que la conscience ou le sentiment que nous avons de sa présence. Ainsi tout commence par le sentiment, et tout y aboutit.

CHAPITRE VII.

Examen du système de philosophie critique publié par Emmanuel Kant, professeur de l'université de Kœnigsberg.

Des hommes célèbres en Allemagne, mais dont les systèmes ne sont propres qu'à reculer, dans cette vaste partie de l'Europe, les progrès des véritables lumières, prétendent que jusqu'à eux il n'y a point eu de métaphysique (1); que Leibnitz, Wolff, Locke, Hume, appartiennent sans doute à l'histoire de la philosophie; mais qu'ils ont répandu trop peu de jour sur certaines matières pour ne pas demeurer étrangers à la philosophie même. Un tel début n'est pas modeste, et il faudrait de grandes choses pour le rendre tolérable.

Un de ces hommes, le célèbre professeur de l'université de Kœnigsberg, annonce qu'il vient se placer entre (1) Aristote et Platon, entre Leibnitz et Locke. Les uns, dit-

(1) « Nihilominùs fidenter prædixerim, lectorem meditabundum horum prolegomenorum non solùm de scientiâ, quæ sibi adhuc fuerit, dubitaturum fore; sed progressu temporis prorsùs iri persuasum, eam non posse esse, nisi, quæ hic postulavimus, præstentur, in quibus quippe possibilitas illius posita videtur, quodque cum nondùm unquàm factum sit, nullam omninò metaphysicam esse, etc. » *Immanuelis Kantii opera ad philosophiam criticam*, latinè vertit, Fredericus Gottlob Born. Lipsiæ, 1797, in-8°, 2 vol. *Prolegomena ad metaphysicam quamque futuram, quaque scientia poterit prodire.* Præf., p. 5.

(1) « Aristotelem inter recentiores Lockius, Platonem Leibnitius secutus est. Schola empiristarum ab Aristotele condita, et noologistarum platonica. Est autem.... scientifica methodus aut dogmatica,

il, donnent trop à la spiritualité, les autres donnent trop à la sensation; il est incontestable que les sens sont le principe, le germe ou l'occasion de toutes les connaissances humaines. Mais n'y a-t-il pas des conceptions pures, des idées *à priori* avec lesquelles nous jugeons les objets mêmes qui nous sont le plus directement fournis par les sens?

Emmanuel Kant appelle *conceptions pures*, *idées à priori* toutes les idées et toutes les conceptions qu'il suppose indépendantes de l'expérience et de tout ce que l'expérience peut nous apprendre (1). Pour établir qu'il existe de telles conceptions et de telles idées, il observe que toute connaissance expérimentale, toute connaissance acquise, suppose avant tout l'entendement ou la faculté de connaître; que l'entendement doit nécessairement renfermer en lui-même certaines conditions, certaines lois, certaines formes, d'après lesquelles il connaît, et que par conséquent on doit admettre des conceptions et des idées *à priori*, c'est-à-dire des conceptions et des idées antérieures à l'exhibition et à la présence de tout objet particulier et déterminé.

Je ne vois pas ce que les conceptions pures et les idées *à priori* que ce philosophe admet, et qu'il place hors du cercle de toutes nos connaissances expérimentales ou acquises, ont de plus vrai, de plus raisonnable ou de plus nouveau que les exemplaires ou les prototypes de Platon,

aut sceptica... Media inter ambas critica est, à Kantio nostro aperta, etc. » *Philosophiæ criticæ secundum Kantium expositio systematica*, autore Conrado-Frederico Schmidt Phiseldek, in-8°, Hafniæ, 1796, t. I. *Criticæ rationis puræ expos. system. methodologia transcendentalis*, cap. 4, sect. 4 et 5, p. 575 et 576.

(1) Ipsa enim experientia modus est cognoscendi, qui intellectum supponit; intellectus autem legem aliquam, secundùm quam cognoscit, in me ipso ante objectorum exhibitionem, ergo a priori præsumere cogor, quæ per conceptus a priori expressa formam constituit cognitionis a priori cum quâ omnia experientiæ objecta necessariò consentire debent. *Schmidt*, præfatio Kantii, p. xxxij.

les idées innées de Descartes, la vision en Dieu de Mallebranche. Pourquoi reproduire des systèmes usés (1), en annonçant avec tant de prétention que l'on va révéler aux hommes des vérités jusque là dérobées à leur raison?

Je conviens, avec le philosophe de Kœnigsberg, que l'entendement existe avant toute connaissance, mais comme l'œil existe avant tout regard particulier, et l'ouïe avant l'audition de tout son ou de tout bruit déterminé.

L'œil est organisé pour voir, l'oreille pour entendre, l'esprit a tout ce qu'il faut pour penser. Ce que nous appelons *organisation* quand il s'agit d'exprimer la forme de quelqu'un de nos sens, nous l'appelons *faculté* quand il s'agit d'exprimer quelqu'une des manières d'être dont notre âme est susceptible. Mais le mot *organisation* dans l'ordre physique, et le mot *faculté* dans l'ordre intellectuel, ne signifient, l'un et l'autre, qu'une disposition ou une aptitude à telle ou à telle autre action, à telle ou à telle autre fin. Sans doute il faut que cette disposition ou cette aptitude existe avant tout : car pour voir il faut n'être pas aveugle, et pour penser il faut être intelligent. Mais s'il est vrai que l'intelligence, c'est-à-dire la faculté

(1) Il est piquant de rapprocher ici la doctrine de Fénelon, c'est-à-dire la métaphysique du siècle de Louis XIV, de celle de Kant, en observant toutefois que, si ce premier accordait à la raison un si vaste empire, c'était parce qu'il la regardait comme une émanation de la divinité, comme cette vive lumière *qui illumine tout homme venant en ce monde* (Joan., c. 1, v. 9); au lieu que l'autre, en l'exaltant, regarde à peine la Divinité, si l'on me passe ce terme, comme une émanation de la raison. « J'ai, dit Fénelon, des notions qui sont la règle de tous mes jugements. Je ne puis juger d'aucune chose qu'en les consultant, et il ne dépend pas de moi de juger contre ce qu'elles me représentent... Les idées claires sont le principe de la certitude. » *Œuvres philosophiques*, *Démonstration de l'existence de Dieu.* Les notions et les idées *à priori*, les idées claires et les conceptions pures, pourraient bien n'être que les mêmes choses sous des noms différents.

de penser et de connaître soit *à priori*, il l'est également que toutes nos idées sont acquises.

Emmanuel Kant nous reproche d'avoir ignoré jusqu'ici ce que c'est que l'intelligence humaine, et quels sont les éléments cachés qui la constituent. Mais ce philosophe croit-il nous apprendre quelque chose de nouveau en nous disant, en termes vagues et mystérieux, que la raison (1) est un magasin ou un dépôt de formes primitives, de conceptions pures, de conditions essentielles, de propositions synthétiques, de lois, de règles et d'idées *à priori?* Quand ces grands mots frappent nos oreilles, quelles traces laissent-ils dans notre esprit?

Nous avons la conscience de nos forces intellectuelles :

(1) « Inest menti humanæ ratio pura, id est ab omni experientiâ, suppeditatione et sensuum influxu libera : ratio autem, quippequam eam facultatem dicimus mentis humanæ, quæ principia continet, per quorum usum de objectis à priori aliquid statuitur, pura appellabitur; quatenus principia continet cognitionis absolutæ à priori quæ ab omninò experientiæ adminiculo remota de objectis statuit. Complexum autem principiorum eorum, per quæ cognitiones omnes à priori comparari atque perfici possunt, organum rationis puræ appellare licet, per cujus quidem organi usum atque applicationem perfectam systema rationis puræ, sive absoluta et in se infinita omnium cognitionis puræ principiorum expositio condi atque componi possit, tale autem rationis puræ systema philosophiam transcendentalem ideò Kantius appellavit, etc. » *Schmidt*, introductio, n° 8, p. 16.

Continuons le parallèle commencé. « La raison, dit Fénelon, est une règle parfaite, fixe, immuable, intérieure, intime, qui corrige et assujettit invinciblement les pensées à sa décision, qui fait avouer les erreurs, qui confirme les jugements. Elle donne des notions communes, un certain nombre de vérités. C'est elle par qui les hommes de tous les siècles et de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile, et qui les tient unis par certaines règles invariables qu'on nomme les premiers principes. La raison n'a point d'autres règles que les idées claires. Ces idées ou notions générales, je ne puis ni les contredire ni les examiner; c'est suivant elles, au contraire, que j'examine et que je décide tout; en sorte que je ris au lieu de répondre toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que ces idées immuables me présentent. »

ne soyons pas assez téméraires pour vouloir en pénétrer la nature. Nous voyons par notre propre expérience, et par celle des autres que les idées ne s'acquièrent que successivement, que l'enfance est plus susceptible d'impressions qu'elle n'est capable d'idées, que les raisonnements et les pensées de la jeunesse ne sont pas les pensées et les raisonnements de l'âge mûr, qu'enfin les facultés de notre âme se déploient et se fortifient par l'expérience et par l'étude, comme celles du corps se déploient et se fortifient par l'exercice et par l'âge. Nous conclurons que nos idées ne sont point *innées*, qu'elles ne sont point *à priori* et qu'il n'existe, pour tout ce qui concerne nos idées, aucun principe *à priori* autre que ce germe, ce principe général d'intelligence que nous apportons en naissant, et qui nous rend aptes à les former et à les combiner : principe dont nous ne connaissons point l'essence ni la source secrète, mais dont nous pouvons observer le développement, la marche et les progrès.

Mais, dit-on, comment supposer qu'il n'y ait point d'idées *à priori*, et que toutes les idées viennent de l'expérience? L'expérience ne nous montre les choses que telles qu'elles sont; la raison les voit encore telles qu'elles peuvent être; elle franchit les bornes de ce qui est, elle aperçoit le possible. L'expérience, uniquement limitée, dans chaque hypothèse, au fait qu'elle observe, ne peut strictement autoriser que l'affirmation de ce fait; la raison, s'élevant au-dessus de l'expérience, établit des axiomes, et elle affirme des vérités générales et absolues. Il est donc des idées *à priori* (1), des conceptions pures, c'est-à-dire

(1) « Characteres distinctivi cognitionis à priori. Primùm enim experientia quidem attributa rerum, qualia inveniuntur, ostendit; ut rem aliter constitutam esse *non posse*, hoc omninò docet; sin igitur cognitio aliqua proposita nobis esset, cui necessitatis esset internæ prædicatum atque inseparabile inhæreret, hanc omninò cognitionem à priori constitutam reputare deberemus. Secundo loco, judicia ab experientia repetita nunquam absolutam seu perfectam universalitatem

des idées que l'expérience ne fournit pas, qui ne peuvent être rangées dans la classe des connaissances acquises, et qui forment le fond de la raison elle-même.

A entendre Emmanuel Kant, on imaginerait que nos incursions dans la région des possibles sont de nature à nous donner des résultats entièrement nouveaux, et absolument dégagés de toutes nos idées acquises dans le monde existant. Or c'est ce qui n'est pas. Je conviens qu'au premier coup-d'œil, rien ne paraît plus illimité que la pensée de l'homme, surtout quand on la voit s'élancer au-delà des limites de l'univers, et franchir les bornes de la réa-

involvunt; sin autem universaliter, accipiuntur hoc temerè fit, et tantùm comparativè intelligendum est, velut si diceres : Animalia omnia, post mortem, in partes dissolvuntur; quia inveniri etiam possent quæ saxorum duritiem post mortem contraherent, uti de ranis quibusdam fabulatum fuit. Universalitas igitur judiciorum empiricorum semper hac formula restringenda est : prout sine usque observavimus. Sin autem invenirentur judicia universalitatem absolutam involventia, id est, talem in qua re exceptionis quidem possibilitas concederetur, hæc sane non ab experientia petita, sed pura et à priori ex mentis operatione producta judicanda essent... Ejusmodi autem cognitiones puras sive judicia pura à priori vere inesse menti humanæ, hujus rei suculentissimum argumentum in demonstrationibus mathematicorum positum est : tres enim additis tribus alteris sex efficere; et lateribus trianguli æquis æquales angulos oppositos esse, necessariè cogitatur. » *Schmidt*, introductio, n° 2, p. 3.

Ecoutons Fénelon à son tour. « Les idées de l'esprit, dit-il, sont universelles, éternelles et immuables ; elles sont au-delà de toute durée. Il sera toujours également vrai en soi que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus près d'un côté de la circonférence que de l'autre. En assurant que deux et deux font quatre, dit saint Augustin, *lib.* 2, *De lib. arb.*, non seulement on est assuré de dire vrai, mais on ne peut douter que cette proposition n'ait été toujours également vraie et qu'elle ne doive l'être éternellement. Ces idées que nous portons au fond de nous-mêmes n'ont point de bornes et n'en peuvent souffrir. On ne peut point dire que ce que j'ai avancé sur le centre des cercles parfaits ne soit que pour un certain nombre de cercles. Cette proposition est vraie par nécessité évidente pour tous les cercles à l'infini. Ces idées sans bornes sont le fond de notre raison. »

lité. En coûte-t-il plus à l'esprit humain de concevoir des prodiges, de créer des monstres, de supposer les choses les plus extraordinaires, que d'observer les faits les plus familiers et les plus simples? Mais avec un peu de réflexion on est bientôt convaincu que cet immense pouvoir de l'intelligence humaine se réduit à décomposer, à recomposer, à transformer, à combiner, à réunir ou à diviser les matériaux qui lui sont fournis par l'expérience.

En effet, quelle est l'idée vraiment originale à laquelle nous ayons donné le jour par les seuls efforts de ce qu'on appelle la raison pure? Ce qui n'a été ni vu, ni entendu, ni senti, ne peut être conçu. C'est le réel qui nous fournit l'idée du possible, puisque, dans nos hypothèses les plus hardies, nous ne faisons que combiner diversement par la pensée les formes ou les choses qui existent sous nos yeux.

Soyons de bonne foi : pouvons-nous nous représenter une chose dont il n'existerait aucune trace connue? Avons-nous l'idée d'un sixième sens? Concevons-nous quelque objet qui n'appartienne ni à ce que nous appelons *esprit*, ni à ce que nous appelons *matière?* Dans les choses existantes, dans celles même qui sont le plus à notre portée, pouvons-nous voir au-delà de leurs qualités sensibles? Serait-il donc raisonnable d'admettre des *conceptions pures*, *des idées à priori*, c'est-à-dire des idées que l'on suppose absolument indépendantes de toute impression des sens et de toute expérience?

Emmanuel Kant se prévaut de ce que nous établissons des principes, des axiomes; de ce que nous manifestons des idées indéfinies, générales, absolues, qui ne sauraient, selon lui, nous être fournies par l'expérience, toujours limitée à des faits déterminés.

Mais cette objection n'est ni nouvelle ni imposante; elle rappelle l'abus que les scolastiques ont fait pendant si long-temps des abstractions et des généralités, qu'ils regardaient comme des idées premières, modèles et exemplaires de toutes les autres.

Je conviens que nous avons des axiomes, des principes, des idées absolues, des idées générales; mais pourquoi supposer gratuitement, et contre l'expérience, qu'elles sont *à priori*, et qu'elles sont même des formes de notre esprit?

On ne niera peut-être pas que l'enfance ne soit le début de la vie humaine. Or, dans le premier âge, la tête est-elle meublée d'axiomes et de principes généraux? Un enfant donne-t-il des signes autres que ceux des sensations qu'il éprouve, et des idées ou des notions particulières que ces sensations font naître?

Les peuples ont leur enfance comme les individus. A quoi se réduit la langue d'un peuple naissant? A quelques expressions relatives à des objets particuliers, à des idées individuelles. Les abstractions et les généralités ne viennent que lorsque la masse des connaissances augmente, et que l'on a besoin de se servir de propositions générales et d'expressions abrégées, pour se proportionner à l'universalité des choses que l'on conçoit.

Il ne s'agit pas de bâtir des systèmes, il faut observer les faits. Dans toutes les langues, les mots destinés à exprimer les généralités et les choses abstraites sont les derniers en date : or la génération des mots suit et indique celle des idées. La parole est la physique expérimentale de l'esprit. Donc les idées générales et abstraites ne sont que des idées acquises, et des idées que l'on n'acquiert qu'après bien d'autres.

Dire que l'expérience, que nous présentons comme le vrai moyen d'acquérir des connaissances, ne peut produire les idées générales et absolues, parce qu'elle est toujours elle-même limitée à des faits particuliers et individuels, c'est raisonner comme si l'homme n'avait que des sensations, sans avoir la faculté de les comparer. Il est certain qu'alors chaque sensation demeurerait isolée, et l'homme, uniquement passif après l'acte comme dans l'acte même, ne découvrirait aucun rapport et ne verrait jamais d'ensemble.

Mais l'homme, à la fois sensible et intelligent, compare et juge comme être intelligent les impressions qu'il reçoit comme être sensible : or, pour former et pour acquérir des idées générales, que faut-il de plus que la faculté de comparer, de juger, de classer les idées particulières? En effet, que faisons-nous quand nous pensons à l'homme en général? Nous nous représentons ce qu'il y a de commun dans les hommes que nous connaissons. Les idées générales ne sont que les noms des opérations que nous avons faites, à mesure que, par la multitude de nos connaissances acquises, nous avons éprouvé le besoin de les distribuer avec ordre. Ces idées, relatives à la manière dont nous classons les objets en formant des espèces et des genres, ne nous représentent en masse que ce que nous apercevons en détail dans les individus mêmes : car si nous n'avions jamais vu d'objets individuels, ou si nous n'avions point observé dans ces objets les rapports qui les unissent ou qui les séparent, pourrions-nous comprendre ce que c'est que *genre* ou *espèce?* Si nous n'avions jamais vu de couleurs particulières, de formes particulières, serions-nous aptes à parler de la forme en général ou de la couleur en général?

Emmanuel Kant range dans la classe des *conceptions pures*, des *idées à priori*, c'est-à-dire des idées indépendantes de l'expérience, toutes les vérités géométriques, toutes les vérités de calcul, tous les axiomes, et tous les principes absolus des sciences, parce que, dit-il, toutes ces vérités offrent un caractère d'universalité qui ne saurait convenir aux simples vérités expérimentales.

Mais d'abord, sur quoi roule toute la géométrie? Sur les qualités sensibles : or, l'étendue n'étant elle-même qu'une qualité sensible de la matière, n'est-il pas évident que ce sont les corps qui nous ont donné l'idée de l'étendue? Je sais que l'étendue géométrique est une étendue abstraite, c'est-à-dire une étendue que nous dégageons par la pensée de tout ce qui est matière; mais une *abstraction* n'est point une *conception pure*, ni une *idée à priori*;

au contraire, une *abstraction* suppose que l'esprit, dans un sujet quelconque qui lui est fourni par l'expérience, choisit et discerne une qualité pour la considérer séparément de toute autre et du sujet lui-même. Les *abstractions* sont sans doute des idées intellectuelles; mais il y a loin des idées intellectuelles à ce qu'on appelle des *conceptions pures* ou des *idées à priori*. Les *conceptions pures*, les *idées à priori* d'Emmanuel Kant, sont des *conditions*, des *lois*, des *formes essentielles* de notre esprit, des *idées antérieures à toute expérience quelconque*. Mais, dans nos principes, toutes nos idées directes sont des idées sensibles, c'est-à-dire fournies par l'expérience, et nous appelons *idées intellectuelles* celles que nous tirons des idées sensibles par réflexion. Toutes les idées abstraites de nos géomètres ont leur première base dans les formes et dans les figures tracées par la nature même ; et si ce n'est que dans nos temps modernes que la géométrie, perfectionnée par nos savantes combinaisons, a été appliquée à la physique, il est certain que les anciens avaient extrait de la physique le germe de géométrie qu'ils nous ont transmis, et que nous avons si heureusement développé.

La science du calcul ou des nombres, séparée de toutes les choses qui peuvent être nombrées, n'est également qu'une science abstraite ; mais cette science, comme toutes les autres, a commencé par l'expérience. Les combinaisons des quantités idéales ne sont venues qu'après le besoin de nombrer les quantités réelles. La Condamine, dans ses relations, parle d'un pays où les habitants ne savent compter que jusqu'à trois (1). Ce fait est un grand

(1) « Dans la Californie septentrionale, dit l'infortuné Lapérouse, les missionnaires n'admettent qu'un très petit nombre d'Indiens à la communion. Ce sont les génies de la peuplade, qui, comme Descartes et Newton, auraient éclairé leur siècle et leurs compatriotes, en leur apprenant que quatre et quatre font huit, calcul au-dessus de la portée d'un grand nombre. » *Voyage autour du monde*, t. II, ch. 11, p. 307, édit. in-8°.

argument contre les idées *à priori*, il prouve que les hommes ne sont instruits que par l'expérience, et il prouve qu'ils ne le sont même que très lentement : car les habitants du pays dont parle La Condamine ont chacun deux mains comme nous, et cinq doigts à chaque main, et ils ne comptent pourtant pas jusqu'à dix.

Emmanuel Kant présente les axiomes et les principes des sciences comme la preuve la plus frappante de son système; mais quel est l'axiome, quel est le principe, quelque général, quelque absolu qu'il soit, qui n'ait pas son fondement dans l'expérience ?

Il n'y a point d'effet sans cause. Voilà, dit-on, une vérité absolue, un principe qui est nécessairement *à priori :* car l'expérience peut bien montrer des effets et des causes, mais il n'y a que la raison pure qui puisse garantir indéfinitivement qu'il n'y a point d'effet sans cause.

Tout ceci n'est qu'une vaine question de mots.

Nous appelons *effet* une chose que nous supposons produite par une autre, et nous appelons *cause* la chose à laquelle nous attribuons la vertu de produire.

Dire qu'il n'y a point d'effet sans cause, c'est dire qu'il y a une chose productrice partout où nous supposons une chose produite, et conséquemment c'est dire, en d'autres termes, qu'un effet est un effet, et qu'une cause est une cause. Or une telle affirmation ne renferme rien qui aille au-delà de l'expérience, c'est-à-dire au-delà du fait affirmé.

Ce que je dis du principe, *Il n'y a point d'effet sans cause*, s'applique à tous les autres; il n'en est aucun dont je ne puisse prouver qu'il n'est que le résultat des rapports aperçus entre diverses choses comparées ensemble, ou une affirmation de l'identité de choses considérées comme semblables ou égales à elles-mêmes. Par conséquent, tous les principes reposent sur des perceptions sensibles, et sont le fruit de l'expérience.

Mais, continue Emmanuel Kant, n'est-ce pas par les

axiomes et par les principes que nous apprécions, dans chaque objet, les conditions essentielles sans lesquelles nous ne pourrions le concevoir possible ? Or, comment de tels axiomes, de tels principes, par lesquels nous jugeons de la possibilité ou des propriétés constitutives d'une chose, indépendamment du fait de son existence, ne seraient-ils pas des idées *à priori*, c'est-à-dire des idées indépendantes de toute notion expérimentale ?

Connaissons mieux les bornes de l'entendement humain, et l'objection disparaîtra.

Le professeur de Kœnigsberg suppose toujours ce qui est en question ; il raisonne comme si nous avions dans notre tête les modèles ou les prototypes éternels d'après lesquels tous les êtres existent, et que nous pussions juger, indépendamment de l'expérience, des propriétés qui sont ou ne sont pas essentielles à ces différents êtres : or quelle plus grande absurdité ?

Nous ne saurions trop le répéter, l'essence des choses nous est inconnue. Nous n'apercevons dans les différents êtres que ces qualités qui nous les rendent sensibles. Ce n'est donc point par des idées *à priori*, mais par l'expérience, que nous jugeons de ce qui existe.

Nous disons que l'étendue est une qualité essentielle de la matière, parce que nous ne voyons aucun corps qui ne soit étendu, et que nous ne pouvons prévoir ni deviner ce que seraient les corps s'ils étaient autrement.

Par les sens nous distinguons un objet d'avec un autre, car des objets différents produisent en nous des sensations ou des impressions différentes.

C'est en comparant les objets que nous voyons ce qui appartient à chacun, ce qu'ils peuvent avoir de commun, et ce qu'ils ont de particulier. Nous regardons comme propres à chaque objet les qualités sans lesquelles nous ne les distinguerions pas d'un autre objet. Nous ne prononçons pas d'après l'essence, d'après la nature intrinsèque des choses, mais simplement d'après leur relation entre elles et avec nous.

Nous ignorons, nous ne concevons pas ce qui pourrait exister à la place de tout ce qui existe actuellement : donc le principe de nos connaissances est dans l'expérience, et non dans des conceptions pures, dans des idées *à priori*, indépendantes de toute expérience.

Comment distinguons-nous ce qui est *nécessaire* d'avec ce qui n'est qu'*accidentel*, ce qui est impossible d'avec ce qui ne l'est pas ? Par l'expérience.

Pour nous, ces mots *nécessaire, accidentel, impossible*, n'ont et ne peuvent avoir qu'une signification limitée aux rapports et aux relations que nous apercevons dans les choses. Nous appelons *nécessaire* tout ce que nous sommes obligés de supposer, sous peine d'absurdité ou de contradiction ; ce qui est absurde, ce qui implique contradiction, est ce que nous appelons *impossible*.

Mais pour juger si une chose est absurde, si elle implique contradiction, comparons-nous cette chose avec quelque conception pure, avec quelque idée *à priori*, avec les exemplaires immatériels de Platon ? Non : nous la comparons avec elle-même.

Comme l'identité est le signe de l'évidence, la contradiction est le signe de l'absurdité : on reconnaît l'identité lorsqu'une proposition, aux yeux de ceux qui connaissent la valeur des mots, peut se traduire en des termes qui équivalent à ceux-ci : *Le même est le même.* Ainsi quand on dit : *Un tout est égal à toutes ses parties prises ensemble*, c'est comme si l'on disait : *Un tout est égal à lui-même.* On reconnaît la contradiction lorsqu'une proposition, aux yeux de ceux qui connaissent la valeur des mots, ressemble à celle-ci : *Le même n'est pas le même.* Ainsi, quand on dit qu'une chose est et n'est pas en même temps, c'est comme si l'on disait qu'une chose n'est pas quand elle est, qu'une chose n'est pas elle-même. Or, de bonne foi, que faut-il pour reconnaître le nécessaire ou l'impossible, l'identité ou la contradiction ? Faut-il autre chose que la perception sensible et immédiate de ce qui est ? Nous

sommes donc toujours forcés d'en revenir à l'expérience comme à la véritable source de nos idées (1).

Emmanuel Kant veut lier tout le système de nos connaissances aux notions générales de l'espace et du temps; il regarde ces notions comme celles qui doivent occuper le premier rang parmi les idées et les conditions *à priori*. Le temps et l'espace, dit-il, n'existent point hors de nous; l'espace est une forme de notre sens externe, d'après laquelle nous considérons tous les phénomènes qui s'offrent à nous. Le temps est une forme de notre sens interne; et cette forme renferme les principes qui seuls peuvent nous rendre possible l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. Relativement à nous tout existe dans l'espace et dans le temps. Or si nous n'avions pas *à priori* l'idée de l'espace, comment les phénomènes s'offriraient-ils à nous dans cet ordre admirable sans lequel il nous serait pourtant impossible de les observer? et si nous n'avions l'idée préalable du temps, comment distinguerions-nous les choses simultanées des choses successives (2)?

(1) C'est surtout dans les axiomes mathématiques que Kant voit évidemment les idées *à priori*; cependant, suivant Leibnitz, «le grand fondement des mathématiques est le principe de la contradiction ou de l'identité; c'est-à-dire qu'une énonciation ne saurait être vraie et fausse en même temps; et qu'ainsi *a* est *a*, et ne saurait être non *a*.» *Leibnitii opera*, à Ludovico Dutens edita, in-4°, Genevæ, 1778, t. II; *Recueil de lettres entre Leibnitz et Clarke*, 2e écrit de Leibnitz, p. 113.

D'après cette maxime, et ce que nous venons de dire du principe de l'identité et de la contradiction, on doit conclure qu'il n'est point d'abstraction mathématique qui n'ait sa base dans l'expérience.

(2) «Consideratur itaque spatium ut conditio possibilitatis phenomenorum, nec verò ut determinatio à phenomenorum existentiâ dependens. Indèque esse spatium repræsentationem à priori, per quam omnis phenomenorum intuito empirica fit possibilis, deducitur.» *Schmidt*, Tractatus primus elementaris, sive de elementis cognitionis puræ (sect. 1, § 2, p. 26). «Spatium nihil est aliud nisi forma sensûs externi, sive omnium phenomenorum externis sensibus observantium.» (*Ibid*, sect. 3, n. 2, p. 29.) «Non ab experientiâ petitum de tempore con-

J'accorde au professeur de Kœnigsberg que les idées de l'espace et du temps sont très utiles pour mettre de l'ordre dans nos pensées ; mais je ne reconnais pas la nécessité de recourir aux mots vagues et inintelligibles de conditions et de formes *à priori*, lorsqu'il s'agit d'instruire et d'éclairer les hommes.

En général, les corps nous ont donné l'idée de l'étendue, et les diverses portions de l'étendue qui s'offrent à nous dans chaque corps, avec des modifications différentes, nous ont donné l'idée de l'espace. Nous sommes redevables de l'idée du temps à la succession des jours et des nuits, à celle des saisons, au cours des fleuves, à la conscience de nos sensations présentes, à la mémoire de nos sensations passées ; en un mot, au mouvement universel qui anime la nature (1).

Qu'est-ce que l'idée indéfinie de l'espace? Un vide immense dans lequel l'esprit se perd et se confond. Pour nous faire une idée précise de l'espace, nous supposons des corps placés dans un certain ordre et à de certaines distances ; nous fixons des limites ; nous allons d'un point convenu à un autre point convenu. Comme les géomètres, nous appuyons tous nos calculs et tous nos raisonnements sur les qualités sensibles de l'étendue ; mais c'est des qua-

ceptum esse, quis est qui non intelligat, quùm omnia quæ per experientiam cognoscuntur aut simultanea sint aut consecutiva? ut autem vult simultaneum illud (sive coexistentia in eodem tempore), vel consecutivum (sive existentia diversis temporibus) appercipiatur in rebus ; temporis formalis repræsentatio in mente ut à priori præexistat requiritur, eademque necessaria reputanda est, et omnium intuitionum conditio indispensabilis. » (*Ibid.*, sect. 1, p. 31.) « Tempus est forma interni sensûs, sive quæ principia continet possibilitatis nosmet ipsos et statum internum intuendi. » (*Ibid.*, sect. 3, p. 34.)

(1) L'histoire appuie ce sentiment. Ce fut en effet dans ces climats brûlants, où la sérénité du ciel attire les regards des hommes vers les astres, que des premières observations astronomiques naquirent le partage du temps et la division de l'année. La Libye et la Chaldée sont la patrie du calendrier.

lités sensibles de l'étendue que nous avons abstrait l'idée de l'espace.

Quant à l'idée abstraite du temps, comment pouvons-nous en méconnaître la génération? Dans toutes nos machines, nous mesurons le temps par le mouvement; dans toutes nos langues, le mouvement et le temps se confondent dans l'expression (1). Nos sensations suffisent pour nous apprendre à distinguer les choses simultanées des choses successives. La succession est à la simultanéité ce que le mouvement est au repos.

Dans l'objet d'établir son système, c'est-à-dire dans l'objet d'établir que nous devons toutes nos connaissances aux prétendues idées *à priori* de l'espace et du temps, Emmanuel Kant distribue tous nos jugements et toutes nos idées en quatre classes : *idées* ou *jugements de quantité*, *idées* ou *jugements de qualité*, *idées* ou *jugements de relation*, *idées* ou *jugements de modalité*. Les jugements de quantité sont relatifs au nombre; les jugements de qualité se subdivisent en jugements de réalité, de négation et de limitation; les idées de substance, de causalité et de concurrence, sont les éléments des jugements de relation; enfin, les idées de possibilité, d'existence et de nécessité, sont le résultat des jugements de modalité (2). Après ce développement barbare, qui n'est que la triste reproduc-

(1) *Plus tôt*, *plus tard*, *vite*, *lentement*, se disent du temps comme du mouvement.

(2) « Judicia sunt quoad quantitatem, universalia, particularia, singularia; quoad relationem, categorica, hypothetica, disjunctiva; quoad quotitatem, affirmativa, negativa, infinita; quoad modalitatem, problematica, assertoria, apodictica. » *Schmidt*, Tractatus elementaris pars altera, logicæ transcendentalis pars prior. Analytica transcendentalis seu Dianæologia, lib. 1. Analytica conceptuum (cap. 1, sect. altera, § 1, p. 67). « Inde totidem intellectus puri oriuntur conceptus, quot in tabulâ supra (cap. 1, sect. 2, § 1) exposita cernebantur functiones judiciorum : Kantius hosce conceptus puros *categoria* appellavit, Aristotelem scutus cujus extat περι κατεγορικον liber et quidem organi primus; nos autem ejusdem interpretum vestigia legentes, vocabulo eos latino *prædicamenta* appellabimus. » (*Ibid.*, cap. 2, sect. 1,

tion des catégories d'Aristote sous une autre forme, Emmanuel Kant entre en matière.

Les jugements de quantité, dit-il, supposent la double idée de l'espace et du temps : car, soit que nous imaginions une seule chose ou plusieurs, nous devons avoir préalablement l'idée de l'espace qui les contient ; d'autre part, le calcul n'est, à proprement parler, qu'une succession. C'est donc l'idée du temps qui a produit celle des nombres.

Je réponds d'abord au professeur de Kœnigsberg que, quand je vois ou j'imagine un ou plusieurs objets, je ne suis frappé, dans le premier moment, que de ces objets mêmes. Si je m'occupe ensuite de l'espace, ce n'est que par réflexion. Cette idée, que l'on veut placer la première en rang, n'est certainement pas la première en date : car l'impression que nous recevons des choses précède nécessairement l'idée plus compliquée que nous nous formons ensuite de l'ordre dans lequel elles existent.

Qu'importe, en second lieu, que le calcul ne soit qu'une succession? Il sera vrai de dire, si l'on veut, que le nombre un est le passé du nombre dix. Pour cela sera-t-on autorisé à conclure que c'est l'idée du temps qui nous a fourni celle des nombres? Ne pourrait-on pas dire au contraire que c'est la suite des nombres qui a produit l'idée du temps? Il est donc impossible de dissimuler la vanité des systèmes.

Au sujet des jugements qu'il appelle *jugements de qualité*, *de relation* et *de modalité*, Emmanuel Kant avance que, si nous apercevons la réalité, la limite ou la concur-

§ 3, p. 74.) « Prædicamenta sunt : quoad quantitatem, unitas, pluralitas, totalitas seu omnitudo ; quoad quotitatem, realitas, negatio, limitatio ; quoad relationem, substantia et accidens, causalitas et dependentia (causa et effectus), influxus seu concurrentia (sive operatio alternativa agentium et passivorum); quoad modalitatem, possibilitas et impossibilitas, existentia et non existentia, necessitas et contingentia. » *Ibid.*, sect. alt., § 1, 74.)

rence des choses; si nous distinguons la substance de ce qui n'est qu'une simple manière d'être; si nous savons apprécier la différence qui existe entre l'effet et la cause; si nous avons des notions précises de la possibilité, de l'existence et de la nécessité, nous le devons aux idées *à priori* de l'espace et du temps. Par exemple, dit-il, le *réel* est ce qui existe ou ce qui a existé dans un lieu et dans un temps déterminés. La circonscription du lieu et du temps nous donne les limites de tout. La *substance* est une chose qui persiste et qui ne change pas. La simple *manière d'être* est ce qui éprouve une succession de changements. Nous attachons les idées d'*effet* et de *cause* à des faits qui viennent successivement les uns après les autres. Nous appelons *possible* ce que nous concevons pouvoir exister dans un lieu donné et dans un temps défini. Nous regardons comme *nécessaire* ce qui entraîne l'idée d'une existence continue et incontestable dans tous les temps. Les idées *à priori* de l'espace et du temps sont donc les premiers et les seuls éléments de la pensée (1).

Tout est faux dans ce système, en tant que tout y est absolu. Nous sommes hommes avant que d'être géomètres; nous sentons avant que de raisonner. Les idées générales de relation, de qualité, de modalité, de substance, de quantité, ne sont venues que lorsque nous avons réfléchi sur les sensations particulières que nous éprouvions. Les catégories d'Aristote, celles d'Emmanuel Kant, les notions que nous nous sommes formées du temps et de l'espace, et toutes les distributions que nous en avons faites, ne sont que des méthodes qui augmentent les forces de notre esprit, en diminuant le fardeau de notre mémoire; mais ce ne sont pas des idées premières et élémentaires.

Il est absurde de prétendre qu'une chose ne peut nous

(1) Voyez *Schmidt*, Tractatus elementaris pars altera; Logicæ transcendentalis pars prior; Analytica transcendentalis seu Dianæologia, lib. 2; Analytica propositionum (cap. 2, sect. 3, apot. 2, p. 157 et seq.).

paraître réelle et existante que parce que nous avons *à priori* les idées de l'espace et du temps. Une chose nous paraît réelle et existante parce que nous la voyons et parce que nous la sentons. Mais, dira-t-on, comment est-il possible de se figurer un objet sans se le représenter dans un lieu et dans un temps quelconques? Cela peut n'être pas possible, quand l'on pense et que l'on combine; mais cela est très possible et même très vrai, quand on sent. Je n'ai pas besoin de m'occuper du temps et de l'espace pour distinguer le plaisir de la douleur, et une sensation agréable d'une autre qui l'est moins : or c'est par le sentiment que tout commence. Les idées de l'espace et du temps, comme celles des nombres, ne sont donc que des idées réfléchies, et conséquemment des idées acquises.

Sans doute, les facultés de notre entendement sont *à priori;* nous les apportons en naissant, mais nous acquérons toutes nos idées.

La saine métaphysique n'admet que deux sortes d'idées : les *idées simples*, autrement appelées directes ou sensibles, et les *idées complexes*, autrement dites réfléchies ou intellectuelles. Les idées simples sont les perceptions immédiates des objets ou des choses que nos sens extérieurs et notre sens intime nous offrent, et qui sont prises séparément l'une de l'autre; les idées complexes sont la réunion de plusieurs perceptions immédiates, rassemblées pour former un tout. Parmi les idées complexes on distingue celles qui sont destinées à représenter d'une manière plus ou moins générale les objets physiques, et celles qui forment les notions abstraites dont les mathématiques, la morale et la métaphysique s'occupent. En vain voudrait-on faire des efforts pour trouver une autre espèce d'idées. Les philosophes qui l'ont tenté n'ont fait qu'abuser des termes, ou se perdre dans des suppositions absurdes.

Sur quoi se fonde Emmanuel Kant pour admettre des *conceptions pures*, des *formes*, des *lois*, des conditions et des idées *à priori?* Expliquons-nous. Si par ces mots, auxquels il est difficile d'attacher une signification précise,

ce philosophe n'entend parler que de la constitution originaire de l'entendement humain, c'est-à-dire de notre aptitude à comparer et à lier des idées, il a raison. Mais, dans ce cas, il a tort de publier qu'il est le père de la métaphysique, et qu'avant lui cette grande science n'existait pas. Car y a-t-il un métaphysicien qui ne convienne que nous apportons, en naissant, ce souffle de vie, ce principe d'intelligence que l'expérience développe dans la suite? Mais si, par les mots conceptions pures, lois, formes, conditions, idées *à priori*, Emmanuel Kant, ainsi qu'il s'en explique lui-même, veut exprimer des idées formées, des notions générales, des propositions synthétiques, comme les axiomes de la géométrie, alors nous serons en droit de lui demander quelle est la base de son système.

Nous avons la conscience de nos facultés, mais en connaissons-nous la nature? Nous avons le sentiment de nos idées, mais avons-nous l'idée du sentiment? avons-nous même celle du pouvoir qui forme et qui lie toutes nos idées? Il ne saurait donc nous appartenir d'organiser à fantaisie la raison humaine, et de sonder les ressorts cachés qui la constituent. Nous avons des sensations : donc nous avons la faculté de sentir. Nous avons des volontés: donc nous avons la puissance de vouloir. Nous avons des idées, des conceptions : donc nous avons la faculté de penser et de concevoir. Mais dire que parmi ces conceptions et ces idées il en est qui ne sont point acquises, et qui font partie de la constitution légale et fondamentale de notre être, c'est faire une hypothèse aussi arbitraire que la vision en Dieu de Malebranche, et les idées innées de Descartes. Or, pourquoi recourir à des hypothèses quand on peut utilement consulter l'expérience? Pourquoi recourir surtout à des hypothèses que l'expérience dément?

Ce que nous savons, c'est que les hommes sont intelligents, c'est qu'ils sont susceptibles de raison. Mais naissent-ils avec des connaissances? On a long-temps agité

dans les écoles si Adam avait la science infuse. Mais, dans le nombre des inepties philosophiques qui ont été débitées, je ne trouve pas celle de l'extension d'un si grand privilége à toute sa postérité. C'est peut-être même la seule absurdité qui n'ait pas été soutenue par quelque philosophe. Nous voyons que l'homme acquiert successivement toutes ses idées; il sent, il compare, et puis il connaît : voilà la marche éternelle de l'esprit humain. J'en atteste ce qui se passe dans chaque individu et chez les hommes pris en masse. J'en atteste l'histoire des peuples et celle des particuliers.

Mais nous ignorons ce que c'est que l'intelligence, ce que c'est que la raison en elle-même, et quelles sont les sources secrètes de la pensée. Il n'y a pas problème, mais mystère; et vouloir, par des suppositions gratuites, par des mots vides de sens, expliquer ce qu'il ne nous est pas donné de comprendre, ce n'est point expliquer ce mystère : c'est chercher orgueilleusement à le dissimuler (1).

(1) Les écrivains allemands ont rendu justice à la manière dont l'auteur de ce livre a apprécié la philosophie de Kant. M. le professeur Warnkœnig, l'une des lumières de l'université de Louvain, dans un article extrêmement intéressant *sur l'état de la philosophie du droit* (1) *en France*, inséré dans le tome 1er du *Journal critique de jurisprudence et de la législation étrangères*, publié à Heidelberg, par les célèbres Mittermayer et Zachariæ (1), après avoir fait mention des précédentes éditions du présent ouvrage, ajoute : « L'auteur, Portalis, de « glorieuse mémoire, unit à un esprit mûri et enrichi par une longue « expérience la science de droit, de l'histoire et de la jurisprudence, « et la connaissance des anciens. Durant sa retraite en Allemagne, « Jacobi et Reinhold l'initièrent à la philosophie de Kant; il la com- « para avec celle de sa patrie. Si son regard n'est pas toujours assez « perçant, et si parfois il ne pénètre pas assez avant dans ses recher- « ches, il se distingue par une manière noble et large d'exposer les « problèmes que la philosophie doit résoudre, et par l'impartialité re- « marquable avec laquelle il juge les erreurs où se laissèrent entraîner « les philosophes de l'école française, durant le siècle dernier. »

Note de l'Editeur.

(1) Rechtsphilosophie in Frankreich.

(2) Kritische-Zeichrift für Rechtswisenschafft und Gentzgebung des Auslandes, in-8°. Heidelberg, J.-B. Mohr, 1829, t. 1, n° 24, p. 450.

CHAPITRE VIII.

Observations sur les conséquences qu'Emmanuel Kant déduit lui-même de son système, et qu'il veut transformer en règles de logique et en principes fondamentaux de la connaissance humaine.

Je n'aurais pas réfuté avec tant de détails le système d'Emmanuel Kant sur les conceptions pures, les conditions, les formes et les idées *à priori*, si je n'avais été frappé du danger des conséquences qu'il en tire. Il fonde sur ce système une nouvelle logique qu'il appelle transcendante, et qui n'est propre qu'à former de mauvais raisonneurs et des sophistes. Il va plus loin, il ébranle tous les fondements de la certitude humaine.

Selon lui, la *logique transcendante* est l'usage de la *raison pure*, qui est la faculté des principes, et le dépôt des idées fondamentales (1). Conséquemment c'est sur les principes, sur les idées fondamentales, qu'il faut asseoir toutes nos connaissances. Rien de plus vrai, et tous les philosophes conviennent de la maxime du professeur de Kœnigsberg.

Mais que faut-il entendre par principes, par idées fondamentales? voilà le vrai point de la question.

Chez Descartes, les principes, les idées fondamentales, sont des idées innées, des propositions générales et des notions abstraites (2). Chez Emmanuel Kant, qui

(1) «Logica transcendentalis est scientia de cogitationum formis, sive de conceptibus et legibus intellectûs puri, per quos objecta cognoscuntur à priori.» *Schmidt*, ibid., proœmium II, sect. 5, p. 55.

(2) «Notre âme a en elle-même des principes de vérité éternelle et un esprit de rapport, c'est-à-dire des règles de raisonnement et un art de tirer des conséquences.» *Bossuet*, ibid., chap. 3, § 8, p. 590.

reproduit en d'autres termes le cartésianisme, ce sont des conceptions pures, des formes pures, constituées *à priori*, des propositions synthétiques. Chez tous les métaphysiciens modernes de France et d'Angleterre, les principes sont des faits simples qui servent à découvrir tous les autres. Ainsi les phénomènes que nous observons hors de nous sont les principes de la physique; l'impénétrabilité des corps est le principe de la mécanique; les phénomènes qui se passent en nous sont les principes de la métaphysique en tant qu'elle s'occupe de l'âme humaine. Chez les mêmes philosophes, les idées fondamentales sont les premières idées particulières qui nous viennent par sentiment ou par sensation, selon les circonstances, et dont nous formons nos idées complexes, nos idées générales et abstraites.

L'extrême différence de ces systèmes sert à régler différemment la marche de nos recherches et de notre instruction. Les Cartésiens et les Kantiens regardent la synthèse comme la source de toutes nos connaissances. Les autres philosophes proclament l'analyse, et ils veulent que la synthèse ne soit que le résultat de nos opérations analytiques. Les uns ou les autres se trompent : voyons de quel côté se trouve l'erreur.

S'il faut en croire Emmanuel Kant, sans les conceptions pures, sans les formes ou les idées générales constituées *à priori*, il nous serait impossible d'avoir des perceptions sensibles d'aucun objet particulier. Donc les idées abstraites et générales sont les idées fondamentales desquelles il faut partir pour s'assurer, avant tout, de la possibilité des objets soumis à notre attention ou à nos perceptions particulières (1). D'abord il faut s'occuper des choses, en tant

(1) Inesse igitur præter eos, qui ab experientiâ oriuntur conceptus, intellectui nostro quoque conceptus puros, per quos de objectis aliquid cogitetur à priori, quod nullo modo experientiæ viâ perceptum sit, hoc est probabile et consentaneum loco tantum præsumitur, edoctè enim per æstheticam transcendentalem quæ formas exhibet puras

que possibles, et dans leurs rapports avec les formes légales, avec les idées *à priori* qui constituent notre entendement, qui constituent notre raison pure. Nous ferons ensuite l'examen empirique des objets que nous voulons connaître, et l'expérience ne sera certaine qu'autant qu'elle correspondra avec les idées et les formes *à priori* de notre esprit.

Il paraît qu'Emmanuel Kant ne se propose pas de nous conduire par la voie la plus courte et la plus sûre. Aurait-il oublié l'histoire de cet enfant qu'on disait être né avec une dent d'or? De savantes académies discutaient *à priori* la possibilité et les causes de ce phénomène, lorsqu'un homme sage, jaloux d'un meilleur emploi du temps, frappé de l'inutilité et du ridicule de leurs discussions, leur conseilla de vérifier préalablement si le phénomène existait.

Aller des idées générales et abstraites aux objets particuliers, c'est aller de l'idéal au réel. La marche n'est pas bonne, car ce ne sont pas nos conceptions et nos idées qui doivent appuyer et garantir la réalité : c'est la réalité qui doit alimenter nos idées et garantir la justesse de nos conceptions. Diogène s'étant trouvé un jour avec Platon, et la conversation étant tombée sur les exemplaires immatériels et éternels des choses, lui dit : « Je vois bien là un gobelet et une table, mais je ne vois ni *gobeléité* ni *tableité*. »

Nous demandons à Emmanuel Kant pourquoi un aveugle de naissance n'aurait pas une idée générale des couleurs, si nous apportions en naissant les formes constituées *à priori* des différents objets qui peuvent devenir la matière de nos connaissances? C'est, dit ce philosophe, parce qu'il est toujours nécessaire que ces formes ou ces idées *à priori* soient réveillées, du moins occasionelle-

sine quibus nulla perceptio sensitiva possibilis est, simili more formas esse quosdam intellectus, à priori constitutas, per quas cogitatio objectorum in genere possibilis fit, colligimus. *Schmidt*, ibid.

ment, par nos sensations (1). Mais dès qu'Emmanuel Kant est forcé de convenir que nos sensations ont l'initiative de toutes nos connaissances, à quoi sert tout son système sur les formes et les idées *à priori?* Est-il autre chose qu'un abus de mots ou une hypothèse absurde? Qui lui a dit que nos sensations ne se changent pas en idées? Pourquoi suppose-t-il des idées antérieures à toutes nos sensations et existantes en nous, sans que nous en ayons la conscience, jusqu'à ce que nos sensations les excitent et les réveillent? Pourquoi, surtout, en avouant que tout commence par les sens, refuse-t-il de reconnaître que nos idées fondamentales sont les idées simples et particulières dont nos sens sont l'occasion ou la source, et non des idées abstraites et générales que nous ne formons que par réflexion, en combinant nos idées simples et particulières? Enfin, pourquoi veut-il donner à la logique transcendante une marche opposée à celle qui, de son propre aveu, a été tracée par la nature elle-même?

Ce que nous disons des idées générales et abstraites s'applique aux propositions synthétiques. Celles-ci sont la conséquence de plusieurs jugements particuliers, réunis pour former un ensemble, comme les autres sont, sous un même nom, la collection de plusieurs idées simples et particulières.

Emmanuel Kant, persuadé que ce sont les propositions synthétiques qui constituent le fond et l'essence de ce qu'il appelle la raison pure, semble défendre à la vérité de se montrer, si elle n'est précédée d'un nombreux cortége

(1) « Sic indagando, primam ad efficiendam cognitionem per sensus præberi occasionem inveniemus, per quos excitata facultas cognoscitiva legitimam constituit experientiam. Cujus duo diversa cernuntur elementa : primum materia cognitionis à sensibus præbita, deïn autem ex mente ipsa posita forma aliqua pura intuendi et cogitandi, quæ, occasione per sensus præbitâ, esse exserit, et quæ per sensus data sunt, sub leges suas submittit. » *Schmidt*, ibid.; Logicæ transcendentalis pars prior; Analytica transcendentalis seu Dianæologia, lib. 1; Analytica conceptum, cap. 3, sect. 1, § 2, p. 85.

d'axiomes, de définitions et de maximes prétendues fécondes. La synthèse est le procédé favori de la logique transcendante du professeur de Kœnigsberg.

Je conviens que, par sa pente naturelle, l'esprit humain tend à classer ses idées pour les rendre plus disponibles, et à les combiner pour en déduire des résultats. Lorsque ces résultats sont découverts et bien fixés, on les décore du nom de *principes;* mais ils ne sont et ne peuvent jamais être que le fruit de la méditation et d'un travail éclairé. J'excepte pourtant de cette règle certains axiomes évidents par leur nature, qui, quoique énoncés sous une forme indéfinie, n'expriment réellement que les perceptions directes et immédiates de l'identité des choses avec elles-mêmes. En voici quelques exemples qui nous sont fournis par Emmanuel Kant : *Un homme érudit n'est pas un homme non érudit.* A *plus* b *ne sont pas* a *moins* b (1). *Entre deux points on ne peut tirer qu'une ligne droite;* ce qui signifie seulement qu'on ne peut tirer qu'une ligne dans une direction donnée, qui n'est qu'une ligne droite. Qui ne voit que de pareils axiomes n'ont rien de complexe, qu'ils n'offrent que de simples intuitions, et que même ils sont rarement utiles à force d'être clairs. Mais je soutiens qu'il n'y a point de proposition vraiment synthétique qui ne soit l'ordonnance de plusieurs choses sous un même point de vue. Ne faut-il donc pas nécessairement étudier et connaître ces choses avant de pouvoir les classer et les ordonner? Avons-nous connu les lois du mouvement avant que d'avoir étudié la nature? Ne nous abusons pas : l'ordre qui règne dans nos pensées a été puisé dans celui qui régit l'univers. Ce n'est qu'à la longue que nous nous sommes fait des maximes et des règles et que nous avons ensuite appliqué à l'univers l'ordre que nous avons mis dans nos pensées.

(1) « Ens *a b* non est *a* non *b*. Nullus homo ineruditus est eruditus, etc. » *Schmidt*, ibid., lib 2 ; Analytica transcendentalis, cap. 2, sect. 1, § 3, p. 137.

Pour acquérir de nouvelles connaissances, et pour garantir la réalité de nos connaissances acquises, il ne faut donc pas partir de la hauteur à laquelle les propositions synthétiques nous élèvent, pour de là régir à fantaisie tout ce qu'il nous plaira de ranger dans ces propositions : ce serait avoir l'ambition de connaître comme Dieu même connaît. Mais il faut, au contraire, descendre aux objets particuliers que nous voulons classer sous quelque loi générale, et les analyser. Analyser, c'est examiner une chose après l'autre, c'est observer successivement avec attention et avec ordre.

La synthèse (1), dit Emmanuel Kant, précède toujours l'analyse : car, si nous commencions par avoir l'idée d'un tout, comment nous occuperions-nous du soin de le réduire à ses éléments ? La synthèse est donc la fonction la plus naturelle de notre raison. De plus, ajoute-t-il, la synthèse unit, elle forme des ensembles, en ajoutant une chose à une autre ; elle augmente la masse de nos connaissances. L'analyse ne fait que décomposer ce que la syn-

(1) « Synthesis, significatione universalissima, ea est mentis operatio secundùm quam unam alteri repræsentationem adponit, earumque multiplicitatem sub unâ eâdemque apperceptione comprehendit... Variorum comprehensio in uno est synthesis: hæc ità definita repræsentationum synthesis omni analysi cognitionum anterior est. Antequàm enim in elementa sua cognitionum aliquam resolvere possis, necesse est ut ipsa existat anterior ; per synthesis autem repræsentationes ut elementa cognitionum colliguntur, sicque per unitionem primum efficitur cognitio... Synthesis, in genere secundùm genesim, effectus est imaginationis, quæ continuam et necessariam in animo nostro functionem exercens, tamen sæpissimè latet, et rarò tantùm nos sui nobis conscios esse sinit. Verum hanc synthesim adultiorem per conceptuum unitatem efferre, hoc non imaginationis, sed intellectus est. Puram appellamus synthesim eam cujus multiplicia quæ uniuntur, non per experientiam, sed à priori data sunt, et in quâ unitatis syntheticæ fundamentum adest à priori. Sic, exempli gratiâ, calculus arithmeticus in numerando synthesis est pura per conceptum ; fit enim secundum commune omnibus numerandis fundamentum ; exempli gratiâ decados.» (*Schmidt*, ibid., lib. 1, cap. 2, § 1, p. 71 et seq.)

thèse avait déjà uni, et conséquemment ce que nous connaissons déjà par la synthèse.

Il est facile de démêler le vice de ces raisonnements. Nous avons l'idée confuse d'un objet avant que d'avoir des idées distinctes des parties qui le composent, ou des qualités qui le caractérisent. Nous avons même souvent la notion confuse de plusieurs objets à la fois. Mais la confusion et la synthèse sont deux choses très différentes. S'il était permis de ne pas les distinguer, les esprits les plus inconsidérés seraient, dans le système du professeur de Kœnigsberg, les plus logiciens et les plus transcendants.

Je ne donne le nom de *synthèse* qu'à l'art réfléchi de classer et de généraliser les objets que l'on connaît. Je n'aurais garde de le donner à ce premier coup-d'œil, à ce coup-d'œil vague qui d'abord confond tout, parce qu'il ne connaît encore rien, et qui prouve, non l'étendue, mais les limites de notre esprit. La synthèse est une méthode, et la confusion n'est qu'un défaut ou une faiblesse.

Or, cette méthode, que nous appelons synthèse, a-t-elle précédé l'analyse, et doit-elle, dans nos recherches, marcher avant elle? Je ne le pense pas. Car comment aurions-nous jamais pu savoir, comment pourrions-nous savoir encore que tels ou tels objets ont des rapports communs? comment aurions-nous pu et comment pourrions-nous déterminer ces rapports par des résultats certains, si nous n'avions commencé et si nous ne commencions toujours par examiner séparément les qualités particulières de chacun de ces objets?

Emmanuel Kant prétend que l'analyse n'apprend rien, et qu'elle ne fait que détailler et décomposer ce que la synthèse unit. Mais ce que la synthèse unit, n'est-ce pas l'analyse qui le ramasse et le prépare? Et n'est-ce pas ensuite par l'analyse seule que l'on peut vérifier ce qui a été uni par la synthèse?

A Dieu ne plaise que je veuille méconnaître les avantages des maximes, des règles générales, des propositions synthétiques. C'est par elles que l'esprit met de l'ordre dans

ses connaissances ; c'est par elles qu'il prend son essor, et qu'il plane ; c'est par elles qu'il forme de grands corps de lumière ; c'est par elles enfin que, réunissant dans une seule idée une foule d'idées éparses, il compose des masses, et qu'il peut disposer rapidement, par une seule conception, de tout ce qu'il connaît pour arriver à ce qu'il ne connaît pas, et conduire à cette connaissance ceux qui ne l'ont pas encore.

Mais, sans l'analyse, comment trouverions-nous les matériaux qui doivent fonder nos maximes? Chacun ne ferait-il pas des principes généraux à sa guise? Quel moyen aurions-nous de corriger un principe vague, une notion mal déterminée? Comment pourrions-nous découvrir la fausseté d'un raisonnement subtilement déduit sous les auspices d'une vérité générale?

Emmanuel Kant paraît frappé du grand ordre qu'il croit apercevoir dans la méthode synthétique. Mais cet ordre n'est-il pas plus apparent que réel? n'est-il pas du moins aussi superflu qu'insipide? Veut-on s'en convaincre? que l'on jette les yeux sur tous les ouvrages dont les auteurs ont fait usage de la synthèse.

Descartes a-t-il répandu plus de jour sur les méditations physiques quand il a voulu les démontrer selon les règles de cette méthode? Peut-on trouver de plus mauvaises démonstrations que celles de Spinosa? Que dirons-nous de tant de traités de philosophie, de morale et de théologie, dans lesquels on s'est servi de la même méthode?

Je n'ignore pas que la synthèse a été fort employée dans les mathématiques, mais ce n'est point à cette méthode qu'elles doivent leur certitude. Elles la doivent à ce qu'elles sont infiniment moins susceptibles d'erreurs que les autres sciences. J'ajoute que, si les idées des mathématiques sont exactes, c'est qu'au fond elles sont réellement l'ouvrage de l'analyse.

Pour faire des démonstrations géométriques, il est inutile et presque toujours dangereux de mettre toutes les parties d'un raisonnement sous la dépendance d'une pro-

position générale, si souvent susceptible par elle-même de limitation, d'exception, d'équivoque. Il faut, au contraire, s'abstenir de toute notion vague, de tout ce qui est contraire à l'exactitude et à la précision. Les vrais principes, les principes proprement dits, ne sont pas des généralités ou des définitions abstraites, mais des observations constatées par l'expérience. Sans doute, pour la classification de nos idées, il faut des résultats, des maximes générales ; mais ce n'est pas par les résultats qu'il faut commencer. Avec le secours du calcul, le mathématicien ajoute, soustrait, multiplie; il épuise les combinaisons, mais toutes les combinaisons du calcul supposent des unités. Les faits sont les unités des sciences; ils sont les matériaux que l'on compare, que l'on classe, que l'on unit, que l'on sépare. Il faut donc toujours commencer par l'étude des faits, et montrer ensuite, dans une gradation simple, comment nous avons découvert leurs rapports et formé nos résultats. Que l'on décompose les ouvrages de Newton sur le système du monde, et l'on verra si ce sont des idées *à priori*, des conceptions pures, qui ont alimenté le génie de ce grand homme, et s'il ne s'est pas appuyé uniquement sur des observations et sur des faits.

La logique transcendante ou non transcendante n'est pas plus une science *à priori* que toutes les autres sciences. Elle ne consiste pas dans les vaines formules auxquelles Emmanuel Kant voudrait la réduire, et dont le moindre danger est la mauvaise économie du temps. Je conçois que ces formules paraissent avoir quelque importance quand on suit servilement la méthode synthétique, c'est-à-dire quand on commence par poser en *thèse* une proposition vague, soutenue par des notions plus vagues encore. Alors il peut être utile de poser ensuite l'*antithèse*, pour démêler ce que la thèse a de confus, avant que d'en venir à la décision, c'est-à-dire à cette troisième opération que le philosophe de Kœnigsberg appela la *critique de la raison pure*. Mais cette logique compliquée, cette logique à facettes,

dénature la vérité, comme le prisme dénature la lumière. Elle rend l'esprit contentieux; elle habitue les hommes à soutenir le pour et le contre; elle retarde le progrès de nos connaissances; et, ce qui est pire, elle en écarte presque toujours les véritables éléments. Un des grands bienfaits de l'esprit philosophique a été de nous débarrasser de toutes ces formes rebutantes, de cette poussière scolastique que l'esprit de controverse agitait à volonté, pour obscurcir les objets et troubler la vue.

Les faits sont les véritables matériaux de nos connaissances. Les notions générales ne sont que les idées réfléchies que nous acquérons par les faits. C'est donc par l'observation des faits et par l'analyse de nos idées qu'il faut débuter dans toutes nos recherches. Un fait est-il, ou n'est-il pas? La question est toujours précise. D'un ou de plusieurs faits bien constatés et bien vérifiés que faut-il conclure? La raison est forcée de se réduire et de se tenir entre les points donnés; au lieu que l'esprit n'est point fixé quand vous ne lui présentez pour base de toutes ses connaissances que des formes constituées *à priori* et des conceptions pures. Alors, chacun porte avec lui l'invisible atelier dans lequel se forgent toutes ces formes et toutes ces conceptions, chacun bâtit des hypothèses et devient artiste à sa manière.

On m'objectera peut-être que les fausses hypothèses, les fausses imaginations, ont précédé les connaissances proprement dites. Je le sais, et je m'en plains. Cela ne prouve pas que nous avons acquis des connaissances proprement dites parce que nous avons fait de fausses hypothèses. Cela prouve seulement qu'il est une maturité de raison qui n'est que l'ouvrage de l'expérience et du temps. Peut-être même c'est l'amour-propre qui nous a longtemps détournés et qui nous détourne encore, en beaucoup de rencontres, du vrai sentier de la vérité. Pour être bon logicien, bon observateur, il ne faut être que sage, et la sagesse n'a d'attrait que pour les bons esprits. Les raisonnements, les principes arbitraires, sont entièrement de notre

création; ils semblent nous donner le sentiment de la toute-puissance; ils flattent notre orgueil et ils entretiennent en nous cette sorte de paresse turbulente qui aime mieux imaginer et créer qu'observer et découvrir. Mais pourquoi ne profiterions-nous pas de nos fautes passées et de celles dont nous sommes les témoins journaliers? Voulons-nous connaître les règles d'une saine logique? ne les cherchons pas dans des méthodes sèches, dégoûtantes, dans des livres hérissés de formes contentieuses qui ne sont que des piéges pour la raison. Mais voyons la marche qu'ont suivie les grands hommes qui nous ont éclairés sur quelque objet important. Analysons, méditons leurs ouvrages. Un livre bien fait est la meilleure logique, parce qu'un tel livre est une révélation de la marche que doit tenir l'esprit humain pour arriver aux découvertes et à la verité.

Indépendamment des vues que j'ai déjà remarquées dans le système d'Emmanuel Kant, ce système renverse tous les fondements de la certitude humaine.

En effet Kant soutient que, notre esprit ne pouvant rien voir, ni juger de rien, que d'après les idées, les conditions et les formes légales ou *à priori* qui le constituent, la vérité n'est, pour notre malheureuse espèce, que la simple convenance qui existe entre les objets de nos connaissances et ces idées, ces conditions ou ces formes. Les phénomènes que nous observons ne sont point hors de nous, ils sont uniquement en nous. Ce que nous paraissons nous-mêmes à nos propres yeux, ou à notre propre conscience, n'est pas ce que nous sommes réellement, mais seulement ce que nous paraissons être d'après notre manière de voir et de sentir(1).

« Je ne suis, dit Emmanuel Kant, ni idéaliste, ni réa-
« liste outré. Je garde un juste milieu, qui est le chef-
« d'œuvre de la critique de la raison pure. Selon les idéa-
« listes, il n'y a rien de réel hors de nous. Je ne vais pas
« jusque là. Selon les réalistes outrés, non seulement il
« existe hors de nous des êtres réels, mais encore nous les

(1) Voyez la note à la fin du chapitre.

« voyons tels qu'ils sont réellement. Pour moi je me con-
« tente de dire qu'il y a des êtres réels ; mais qu'au lieu de
« les voir tels qu'ils peuvent être, nous les apercevons
« seulement tels que nous pouvons nous les représenter
« d'après les idées *à priori*, et les formes légales de notre
« entendement. »

C'est à quoi se réduit la doctrine du professeur de Kœnigsberg. Il en résulte que ce philosophe est moins conséquent que les idéalistes absolus, et qu'il n'est, à proprement parler, qu'idéaliste dans son réalisme mitigé.

Réduisons cette vaine théorie à sa juste valeur.

Nous avons reçu de la nature les sens extérieurs pour apercevoir les objets qui sont hors de nous. Les impressions que nous éprouvons par le ministère de nos sens attestent la présence et la réalité de ces objets. Les idéalistes et Emmanuel Kant s'accordent à dire que les impressions nous trompent. Mais comment le savent-ils? Ce n'est et ce ne peut être qu'une supposition de leur part. Nos sensations sont positives, soit en elles-mêmes, soit dans les notions qu'elles nous donnent des objets qui les produisent. Le seraient-elles davantage si elles ne nous trompaient pas? Qui peut donc nous autoriser à croire qu'elles nous trompent? Pourquoi abandonnerions-nous le positif, pour vaguer dans l'arbitraire?

De la supposition que nos sensations ne prouvent point la réalité de ce que nous sentons, les idéalistes concluent que rien n'existe, et ils sont conséquents. Kant l'est moins quand il admet quelque chose, en disant que ce *je ne sais quoi* est autre lui-même qu'il ne nous le paraît. Mais si nos sensations ne prouvent pas même ce que nous sentons, comment Emmanuel Kant peut-il leur attribuer l'effet de constater l'existence de ce que nous ne sentons pas?

Certainement, quelles que soient nos sensations, les notions qu'elles nous donnent des choses ne sont jamais complètes. *Nous ne connaissons*, dit Montaigne, *le tout de rien*. Mais j'ajoute que ce que nous connaissons de chaque tout, c'est-à-dire de chaque objet, existe réellement

dans l'objet même : nos connaissances ont des limites, mais elles ne sont pas des fictions.

Nous ignorons, par exemple, ce que c'est que la matière en elle-même. Mais les qualités sensibles qu'elle nous offre et qui sont à notre portée existent réellement telles qu'elles nous paraissent exister. C'est sur cette réalité qu'est fondée toute la mécanique. Car, dans tout ce qui appartient à cette science, il ne s'agit pas uniquement des rapports apparents que les corps peuvent avoir avec nous, mais des rapports réels qu'ils ont entre eux et des qualités réelles qu'ils ont eux-mêmes. Ce n'est que parce que nous avons pu compter sur la réalité de ce que nous voyons dans les corps, que nous avons pu, avec sûreté, les modifier à notre fantaisie et les rendre propres à nos usages. Nous ne sommes parvenus à construire des navires que parce que nous avons pu connaître et calculer avec précision la force, l'action réelle et réciproque des fluides et des solides. Les prédictions des astronomes, les espérances des agriculteurs, ne sont-elles pas fondées encore sur la réalité et la régularité des mouvements et des changements que les uns et les autres observent dans la nature?

D'autre part, nous ignorons ce que c'est que notre âme. Mais nous savons qu'elle sent, qu'elle pense, et qu'elle veut. Ce que nous connaissons de ces facultés est très réel, quoique nous ne connaissions pas la nature du principe auquel elles tiennent. Tout ce que nous sommes ne nous est pas entièrement découvert; mais ce que nous découvrons en nous fait incontestablement partie de ce que nous sommes.

Le plus grand abus que nous puissions faire de notre raison est de l'habituer à se méconnaître elle-même. Son office n'est pas de créer, mais de comparer, de juger et de conclure. La *raison* n'est donc pas la source première de nos connaissances, elle n'en est que le principe vérificateur et régulateur.

Mais qui fournit à la raison les matériaux qu'elle compare, qu'elle arrange, qu'elle règle? *l'expérience*. L'expé-

rience, dans la signification la plus générale de ce mot, est ce que nous appelons *impression* ou *sensation* quand il s'agit d'objets physiques, et *conscience* quand il s'agit des objets intellectuels ou des phénomènes qui se passent dans notre intérieur.

Tout est perdu si l'on méconnaît une fois la force ou l'autorité de l'expérience. L'expérience est à la raison ce que la nature est à l'art ou à l'industrie. La raison doit chercher ses matériaux dans l'expérience, comme l'art ou l'industrie cherche les siens dans la nature. Rien ne produit rien, et il ne nous est pas donné de faire de rien quelque chose. Nous ne sommes donc jamais créateurs, mais simples ordonnateurs, simples artistes. Il faut donc que notre raison s'attache à quelque objet existant. Cet objet, quel qu'il soit, qui ne saurait être son ouvrage, puisque nous ne reconnaissons en elle qu'un pouvoir observateur, judiciaire et régulateur, doit nous être nécessairement fourni par l'expérience, c'est-à-dire par nos sensations ou par notre conscience. Car les sensations et la conscience sont les seuls liens de communication directe entre la nature et nous, entre nous et tout ce qui est, entre nous et nous-mêmes. Les idées, les jugements, les raisonnements, ne sont que des perceptions médiates, plus ou moins complexes; et que seraient ces perceptions elles-mêmes, si nous n'en avions pas la conscience?

Quand j'affirme que je sens le plaisir ou la douleur, que je vois l'étendue et les autres propriétés de la matière, que j'ai le sentiment de ma volonté, de ma liberté, de ma pensée, j'affirme des faits positifs qui n'ont besoin d'autre preuve que l'expérience que j'en ai. Nous sommes passifs quand nous sentons, nous devenons actifs après avoir senti. Le raisonnement, la mémoire et toutes nos autres facultés intellectuelles commencent à se mouvoir à mesure que l'expérience cesse ou qu'elle devient moins présente; mais c'est l'expérience qui les alimente toutes. La raison, cette faculté auxiliaire donnée à des êtres bornés qui ne peuvent tout embrasser par une

seule perception, n'a de mission que pour parcourir l'espace qui existe entre les faits positifs desquels nous partons et les vérités plus ou moins éloignées auxquelles nous voulons arriver. Elle s'agite dans cet espace, elle combine, elle tâtonne, jusqu'à ce qu'elle trouve la sûreté et le repos, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elle découvre quelque nouveau fait, ou qu'elle puisse déduire quelque conséquence satisfaisante.

Le repos de l'esprit s'appelle *certitude*. La certitude est-elle acquise? Là finit le ministère de la raison, et on voit recommencer celui du sentiment, dont la lumière vive et pénétrante force la raison à se rendre. Car il y a une conscience pour le vrai (1), comme il y en a une pour le bon et pour le juste. La certitude peut être préparée par le raisonnement, mais elle le termine. On a souvent besoin de prouver une vérité, mais on ne fait plus que la voir ou la sentir après qu'elle est prouvée.

Les faits positifs ne peuvent se prouver que par eux-mêmes, c'est-à-dire que par les sensations qu'ils produisent en nous, ou par la conscience que nous en avons; ils n'ont point été abandonnés aux subtilités de notre raison. Tout homme sensé ne peut leur refuser son assentiment. On doit ranger dans la classe des faits positifs tous ceux qui sont l'objet de nos perceptions immédiates et la matière des notions sensibles dont nous formons ensuite nos idées intellectuelles et abstraites. Les faits positifs sont les vrais et les seuls fondements sur lesquels repose l'édifice entier de nos connaissances. Partons toujours de ces faits, c'est-à-dire partons toujours de l'expérience, et n'allons jamais au-delà. Voilà toute la philosophie, voilà tout le code de la raison humaine.

C'est parce que l'expérience n'est pas constamment respectée, qu'il y a des idéalistes, des pyrrhoniens, des kantiens; l'erreur de tous ces hommes vient uniquement de ce qu'ils ne reconnaissent aucun fait positif, et de ce qu'ils

(1) La conscience du vrai n'est point un recueil d'idées *à priori*, mais la faculté de percevoir et de sentir ce qui est.

exigent surtout des preuves, qu'ils appellent ridiculement preuves *à priori* ou conceptions *pures;* ils ne s'aperçoivent pas que les faits ne sauraient naître de nos idées, et que ce sont nos idées qui naissent des faits. L'existence des corps et celle de tous les phénomènes extérieurs sont des faits positifs que nos sensations constantes et uniformes démontrent. La volonté, la liberté, la pensée, sont des faits positifs dont nous avons la conscience. Nous n'avons pas toujours la connaissance de ce dont nous avons le sentiment; mais le sentiment nous éclaire sur l'existence des choses, s'il ne nous éclaire pas sur leur nature. Nous savons peu, nous ignorons beaucoup; mais la nature nous a donné tout ce qui est nécessaire pour nous assurer de la réalité de ce qui est à notre portée. Ne rendons pas notre condition pire qu'elle ne l'est, en doutant de ce que nous voyons et de ce que nous sentons. De quoi l'homme pourrait-il donc jamais être certain, s'il ne l'était pas de ce qu'il voit et de ce qu'il sent ?

Mais si nous disons aux réalistes, aux pyrrhoniens, aux kantiens, « Sachez respecter l'expérience, résignez-« vous à admettre ce qu'elle constate, » nous disons à tous les philosophes, « N'allez pas au-delà. » L'expérience, qui est le principe de nos connaissances, en est aussi la limite. *Expérience* et *nature* sont, à certains égards, deux mots synonymes : car l'expérience est la société de l'homme avec la nature.

Nous n'avons de connaissances certaines que celles qui sont liées à des perceptions immédiates, à des notions sensibles, c'est-à-dire à l'expérience : au-delà tout n'est plus que doute et incertitude; il faut dire avec Plutarque, dans la vie de Thésée : *terres et côtes inconnues, mers inabordables.* Que de systèmes réfutés par ce seul mot, ou renvoyés dans le pays des chimères!

Les opinions qui font tant de bruit dans un siècle, et qui, dans le siècle suivant, tombent en oubli, ne sont démontrées fausses que parce qu'elles ne sont pas appuyées sur les véritables principes de la connaissance.

Que sont devenues toutes les questions, autrefois si célèbres, sur l'accord de la prescience divine avec la liberté humaine, sur la prémotion physique, sur le concours des décrets divins? Elles avaient été reléguées dans les écoles, et elles ont fini par en être bannies, attendu qu'elles sont relatives à des objets sur lesquels la perception immédiate, sur lesquels l'expérience manque.

D'où vient que nous ne connaissons point la nature et l'essence des choses existantes? C'est que nous n'avons d'autre expérience que celle de leurs qualités sensibles.

On a long-temps recherché ce que c'est que l'âme, quelle est l'époque de sa création; s'il y a une âme pour chaque corps, ou si plusieurs corps sont mus par la même âme; on a demandé s'il y a plusieurs mondes, si ce qui se passe dans chacun d'eux n'est qu'une représentation de ce qui se passe dans celui-ci; si de purs esprits peuvent voir les corps. Toutes ces misérables questions ont été abandonnées, parce que la perception immédiate, parce que l'expérience manque dans toutes ces questions.

C'est encore faute d'éléments assurés que nous nous sommes éloignés pour toujours de l'astrologie judiciaire, et que les bons esprits se sont dégoûtés à jamais des systèmes sur la divination ancienne et moderne, des imaginations de la cabale, et de tant d'autres folies, quelquefois aussi dangereuses qu'absurdes.

Il est donc bien essentiel de connaître les bornes que l'esprit humain ne peut franchir sans s'égarer. Cette science, pour ainsi dire négative, qui est peut-être la partie la plus utile de la métaphysique, manque à tous ceux qui, comme Kant, supposent, à volonté, des conceptions pures, des conditions et des idées *à priori*. Ces idées, que l'on peut nier ou affirmer arbitrairement, parce qu'elles sont l'ouvrage de cette raison pure qui refuse de se soumettre à toute expérience, deviennent comme des moules que chacun façonne à son gré, et dans lesquels on donne à chaque chose la forme que l'on veut. Les idées *à priori* sont, s'il est permis de s'exprimer ainsi, des manufactures

à systèmes. L'un nie les corps, parce que nous n'avons point l'idée *à priori* de leur existence; l'autre prétend que les phénomènes sont en nous, et qu'ils ne sont pas réellement hors de nous, tels que nous les voyons, parce que nous n'avons pas la conception pure de cette réalité. Certains scolastiques prouvaient l'existence des anges et des archanges, non par la révélation, qui en est la véritable preuve, mais par des arguments *à priori* sur la nécessité d'admettre une gradation d'êtres intelligents, telle qu'elle existe parmi les êtres matériels, et sur l'horreur de tout vide dans le monde intellectuel, comme dans le monde physique. Nous avons vu, dans un chapitre précédent, que Descartes voulait fixer les lois du mouvement d'après les idées *à priori* qu'il s'était faites de l'ordre de l'univers, et il se trompait. Les idées *à priori*, les conceptions pures et favorites du professeur de Kœnigsberg sont celles de l'espace et du temps. Selon que les choses s'arrangent plus ou moins convenablement avec ces formes légales et fondamentales, il décrète, selon son bon plaisir, des substances ou de simples manières d'être, des *prédicats*, ou de simples *postulats*. Après avoir arbitrairement organisé la raison, il s'érige en arbitre suprême de la vérité et de l'erreur.

On comprend qu'il est pourtant nécessaire de savoir à quoi s'en tenir; mais qui nous guidera? qui tracera la route que nous devons suivre? La *nature*. Ne nous écartons pas de ses voies; elle ne nous instruit que par l'expérience, et elle nous avertit par nos propres incertitudes que la raison qui n'est pas soutenue et dirigée par l'expérience n'est plus qu'une lumière faible et tremblante, qui, faute d'être entretenue, s'éteint au milieu de la nuit.

L'expérience, je le sais, ne nous met pas toujours à l'abri de l'erreur : nous nous trompons journellement sur les choses desquelles nous croyons que notre conscience rend témoignage; nous nous trompons sur celles que nous regardons comme l'objet immédiat de nos sensations. Dans l'art physique, des observations mal faites sur ce que nous voyons peuvent entraîner des erreurs. La méthode même

du calcul, quoique si sûre, ne garantit pas les opérations des mathématiciens contre toute méprise, et ils ont sans cesse besoin de s'assurer du résultat d'une combinaison faite, par une combinaison nouvelle; la plus légère omission peut donner la conséquence la plus fausse. Mais tout cela prouve seulement les imperfections attachées à notre faiblesse.

Si l'erreur peut se mêler et si elle se mêle souvent à nos recherches dans l'art physique, et à nos calculs dans les sciences exactes, combien n'est-elle pas plus commune dans la métaphysique, et généralement dans toutes les sciences morales? Ce n'est pas que ces dernières sciences soient plus obscures ou plus compliquées que les autres. Je ne crains pas de dire, au contraire, qu'il n'est point de traité de morale qui ne soit plus à la portée du commun des hommes qu'un ouvrage quelconque de chimie ou d'astronomie; et que les plus simples propositions d'Euclide sont encore plus complexes que les vérités les plus sublimes de la métaphysique. Mais, dans l'art physique, on peut renouveler à volonté les mêmes observations en renouvelant les mêmes expériences. Une première erreur peut donc être facilement aperçue et corrigée. J'ajouterai que les observations et les expériences que l'on fait dans l'art physique portent sur des faits qui tombent sous les sens, et qui sont rarement susceptibles d'équivoques. Dans les mathématiques, on part toujours d'un point évident et convenu. On n'a point à redouter les subtilités de la controverse ni l'abus des mots; on ne rencontre jamais sur la route les intérêts ni les passions. Il en est autrement dans la métaphysique et dans les sciences morales en général. Dans ces sciences, le sentiment intime est la première base de toutes nos connaissances. Il s'agit d'observer les phénomènes qui se vérifient dans notre intérieur. Mais faisons-nous une égale attention, et surtout une attention suffisante, à tous ces phénomènes, dont la plupart sont si passagers, si fugitifs, et qu'il n'est pas facile de reproduire quand on veut? Nous sentons tout ce qui se passe

en nous ; mais avons-nous soin de remarquer tout ce que nous sentons? Combien, dans les passions, de motifs secrets qui influent, à notre insu, sur nos principes et sur notre conduite, et qui nous font prendre l'illusion pour l'évidence! Combien de sensations qui nous échappent, et qui, à notre insu, déterminant nos mouvements, veillent pourtant à notre conservation! Que d'équivoques, que de méprises inévitables quand on veut développer des objets aussi déliés que ceux qui appartiennent au sentiment! Ne manquons-nous pas souvent de termes propres pour les exprimer? et n'éprouvons-nous pas tous les jours que l'esprit a plus de besoins que la langue n'a de mots?

Dans l'art physique, dans les sciences exactes, une découverte faite, bien constatée, fixe tous les esprits. Il ne peut plus y avoir matière à doute, il n'est plus possible de s'égarer dans des choses convenues ou qui tombent sous les sens. De là les sciences physiques, les sciences exactes, ont une marche constante dans leurs progrès; elles ne rétrogradent jamais, à moins que quelque révolution imprévue ne nous replonge dans la barbarie et ne nous fasse tout oublier. Les sciences morales ne sauraient avoir les mêmes avantages. Les découvertes dans ces sciences prêtent toujours, plus ou moins, à la contention, à la dispute. Chaque auteur a l'ambition de reprendre l'édifice par la base, de faire un système nouveau, ou de reproduire un ancien système. C'est dans ces sciences principalement que les *opinions*, l'*habitude* et les *préjugés* ont le plus dangereux empire. J'appelle *opinions* les hypothèses ou les systèmes plus ou moins vraisemblables qui attendent des preuves. L'*habitude*, qui, pour les corps de nation, comme pour les individus, se compose des pratiques usitées et des idées reçues, fait que l'on ne remonte jamais à la source de ces idées et de ces pratiques; on ne voit rien au-delà de ce qui est établi, on croit avoir toujours senti ce que l'on sent actuellement, on n'ose jamais franchir les bornes de la coutume pour s'élever jusqu'à la nature. Les *préjugés* sont les habitudes vicieuses de l'esprit, comme les vices sont les

habitudes dépravées du cœur. Je remarquerai que les préjugés ont, à certains égards, le même caractère que les passions; ils imitent leur violence, ils produisent la même ivresse, ils obscurcissent la raison, et ils étouffent le sentiment comme les passions peuvent le faire; ils forment une sorte d'ignorance acquise, pire que l'ignorance naturelle; ils ne sont pas moins funestes à la vérité que les passions ne le sont à la vertu. L'habitude, les préjugés, les opinions ne peuvent lutter, du moins long-temps, contre des démonstrations de géométrie et d'algèbre, contre des observations physiques constatées par des expériences répétées et sûres; mais, hors de là, ce sont des ennemis constamment redoutables.

Heureusement, comme il y a des méthodes pour garantir l'exactitude du calcul dans les mathématiques, et pour nous diriger dans nos observations et dans nos expériences physiques, il y a également des règles pour bien observer le sentiment. Chacun sent qu'il existe, qu'il voit, qu'il entend, qu'il agit : en cela personne ne se trompe. Mais s'agit-il de la manière d'exister, de voir, d'entendre, d'agir? l'erreur a mille chemins pour pénétrer dans notre âme. Nous pouvons nous tromper, soit en laissant échapper une partie de ce qui se passe en nous, soit en supposant ce qui n'y est pas, soit en nous déguisant ce qui y est. Je ne parlerai point des objets de mœurs et de politique, sur lesquels tant de circonstances concourent à nous faire illusion; mais j'ai rencontré des cartésiens, de célèbres malebranchistes et des kantiens qui m'ont dit qu'en admettant les idées innées, la vision en Dieu, ou les conceptions pures et les idées *à priori*, ils jugent d'après ce qu'ils sentent. Les sectateurs de Locke, qui rapportent tout aux sensations, témoignent la même confiance. Cependant la diversité de leurs opinions prouve qu'ils ne savent pas tous interroger le sentiment; elle prouve encore qu'en choses qui appartiennent au sentiment, nous n'avons pas une véritable expérience toutes les fois que nous croyons l'avoir.

Démêlons le principe de l'erreur.

Les cartésiens, les malebranchistes et les kantiens sont tous forcés de convenir que nos sens, que nos sensations, sont les causes occasionelles de nos idées, ou du moins les causes qui les réveillent en nous ; mais ils ajoutent, chacun selon son système, ou qu'elles sont innées, ou qu'elles sont *à priori*, ou que nous les voyons en Dieu. Qui arrache donc à tous ces philosophes l'aveu que nos sensations sont les causes occasionelles de nos idées? La conscience qu'ils ont qu'aucune idée ne leur est présente qu'autant que quelque chose la réveille en eux. Eh bien ! voilà la véritable lumière du sentiment; voilà cette lumière vive, rapide, immédiate, qui nous avertit de la présence d'un objet au moment même où nous en sommes affectés. Mais quand les mêmes philosophes ajoutent que nos idées sont innées *à priori*, ou que nous les voyons en Dieu, ils ne sentent pas, ils raisonnent, et ils raisonnent pour supposer des faits dont ils ne peuvent avoir le sentiment : car, comment pouvoir être assuré, par le sentiment ou par la conscience, de la préexistence d'une idée que l'on ne sent que lorsque quelque circonstance, dit-on, la réveille ? Or la raison doit sans doute combiner avec maturité les instructions qu'elle reçoit du sentiment; mais c'est une règle importante qu'elle ne doit point ajouter ou supposer de nouveaux faits qui ne sont point une conséquence directe et nécessaire de ceux dont nous avons le sentiment ou l'expérience interne. Sans cette règle, on s'expose à tous les inconvénients dans lesquels Leibnitz est tombé, quand, pour expliquer l'union de l'âme et du corps, il a supposé dans toutes les âmes, et par une harmonie préétablie, une longue suite de volontés, qui, selon lui, n'attendent qu'un concours prévu et successif de circonstances pour se manifester. Pourquoi prétendre pouvoir aller plus loin que l'expérience sans courir le risque de se tromper? Pourquoi ne pas répéter alors avec Plutarque : *Terres et côtes inconnues, mers inabordables?*

En second lieu, sur quels motifs, du moins apparents,

les cartésiens, les malebranchistes et les kantiens se fondent-ils pour soutenir que notre esprit ne forme pas ses idées, mais qu'elles sont innées ou *à priori*, ou que nous les voyons en Dieu ? Est-ce sur la prétendue impossibilité dans laquelle on nous suppose de former nous-mêmes nos idées? Mais, pour affirmer cette impossibilité prétendue, il faudrait connaître la nature de nos facultés intellectuelles et celle de nos idées elles-mêmes. Or nos connaissances ne vont pas jusque là. Est-ce sur la rapidité ou la facilité avec laquelle nos idées s'offrent à nous, quand quelque chose les produit ou les réveille ? Mais cette rapidité ou cette facilité est-elle la même chez tous les hommes? chez les enfants comme chez les hommes mûrs ; chez les ignorants comme chez les philosophes? Ah ! si nous pouvions revenir sur le passé, et voir par quels efforts plus ou moins lents, plus ou moins pénibles, nous arrivons à des notions abstraites et intellectuelles, nous nous apercevrions que nous acquérons nos idées comme nous gagnons toutes nos autres jouissances, à la sueur de notre front. Je sais qu'à un certain âge, et avec une certaine disposition naturelle, nos conceptions deviennent plus faciles et plus rapides. Mais il ne faut pas croire que nous ayons toujours éprouvé ce que nous éprouvons, et que nous ayons toujours été ce que nous sommes. Une autre règle essentielle est donc de ne pas confondre, dans les choses qui nous sont révélées par notre expérience interne, les opérations de la nature avec les effets du travail ou de l'habitude. En vain les cartésiens, les malebranchistes et les kantiens se fondent-ils, pour soutenir leur système par le sentiment, sur ce qu'il y a des idées communes à tous les hommes, et qu'il faut dès lors incontestablement supposer des idées innées ou *à priori?* C'est étendre la conséquence plus loin que le principe. L'aptitude qu'ont tous les hommes à former certaines idées ou à reconnaître de certaines vérités prouve seulement les mêmes dispositions, la même aptitude, les mêmes facultés ; elle prouve la préexistence du principe intelligent qui nous a été départi à tous, et qui forme toutes

nos idées, et non la préexistence de nos idées elles-mêmes.

Comme l'on voit, il ne s'agit que de bien étudier ce que nous sentons, ce qui se passe en nous; de ne pas remplacer par des suppositions arbitraires les instructions directes que le sentiment nous donne, et de nous observer dans les circonstances générales où les passions nous en imposent moins, et où nous pouvons plus facilement nous séparer de nos préjugés et de nos habitudes. Si nous nous trompons malgré tous nos soins, c'est que de tous les moyens qui nous ont été donnés pour acquérir des connaissances, il n'en est aucun avec lequel nous ne puissions nous tromper. Il ne suit pas de là que nous soyons autorisés à abandonner les routes de la nature, pour nous en frayer d'autres dans lesquelles nous serions sûrs de nous égarer.

N'oublions jamais que le sentiment est en métaphysique le seul principe de toutes nos véritables découvertes. N'admettons que ce qui est constaté par l'expérience qu'il nous procure et dont tous les hommes portent en eux-mêmes la source. Méprisons de vaines spéculations. Si nous entendons proclamer avec emphase, dans quelques universités, d'orgueilleuses théories sur l'entendement humain, gardons-nous de croire que les hommes raisonnables ont tous passé sous le joug des novateurs en philosophie. Les écrits de Jacobi, de Bardili, de Herder, et d'une foule de philosophes estimables, prouvent que le véritable esprit philosophique a pénétré chez les Allemands, comme en France et en Angleterre (1).

(1) M. N.-M. Corcia, qui a publié en 1826 et années suivantes une traduction italienne de cet ouvrage (*a*), accompagnée de notes philosophiques qui prouvent à la fois ses lumières et son excellent esprit, n'adopte pas le jugement rigoureux que porte notre auteur sur la philosophie kantienne. Il pense qu'en accusant cette philosophie de renverser les fondements de la certitude humaine, on outre les conséquences des principes qu'elle pose ; car on doit seulement déduire de ces principes le défaut de certitude de nos perceptions en ce qui concerne les objets extérieurs. Il ajoute que cette opinion est embrassée par beau-

(*a*) Dell' uso e dell' abuso dello spirito filosofico durante il secolo decimo ottavo, di G. S. M. Portalis, uno di quaranta dell' Academia francese, opera preceduta da una Notizia sulla vita dell' autore, da un discorso preliminare dell' editore francese, e volgarizzata da N. M. Corcia (in-8°, Napoli, Genn. Palma, 1826-1829, etc., 4 vol.).

coup de philosophes, qui soutiennent, avec raison, que, si ces objets existent réellement hors de nous, les phénomènes qu'ils occasionent n'ont d'existence qu'en nous ; d'où il suit qu'on ne saurait admettre, avec notre auteur et les réalistes, que les rapports de la nature avec l'homme sont précisément tels qu'ils nous paraissent.

M. Corcia prend aussi en main la défense de la synthèse.

Toutefois il convient d'observer que, préoccupé de ses propres opinions, il commet à l'égard de notre auteur l'espèce d'injustice qu'il lui reproche à l'égard de Kant. Il suppose, en effet, que Portalis, trahissant involontairement la philosophie généreuse dont il est, selon lui, le défenseur magique, professe sans restriction les doctrines de Locke, de Voltaire et de Condillac ; qu'il ne reconnaît de réalités que celles des objets sensibles, et de certitude que celles que nos sens naturels nous aident à acquérir. Il lui reproche de saper ainsi, à son insu, les dogmes fondamentaux de la vraie philosophie. Mais comment le savant traducteur ne s'est-il pas aperçu que son auteur établit, dans tout son livre, avec toute la force dont il est capable, que la conscince, sorte de tact intérieur qui saisit les objets impalpables au toucher et invisibles à l'œil, nous met en communication avec le monde moral, et constate des phénomènes qui ne tombent point sous nos sens externes, et que nous ne pouvons apercevoir qu'à l'aide de ce sens intime ; qu'il se contente d'appliquer la méthode des philosophes empiriques à l'étude des phénomènes intellectuels et moraux, en transportant l'observation et l'expérience dans les sciences morales et métaphysiques; et que, s'il leur donne l'analyse pour instrument exclusif, ce n'est pas cette analyse vulgaire qui s'arrête à la décomposition des objets comme à son dernier terme ; mais cette analyse philosophique qui, en s'élevant du concret à l'abstrait, de l'homme considéré dans ses rapports avec le monde sensible à l'homme considéré dans ses rapports avec le monde moral, en déduit nos plus sublimes connaissances.

Le véritable système de notre auteur semble avoir échappé à son traducteur dans sa partie éclectique. Il fait néanmoins de son ouvrage un éloge qu'il est doux à notre cœur de reproduire ici sommairement. « Ce livre, dit-il, est d'une utilité universelle. Son auteur, avec une simplicité admirable, une logique nerveuse, et une lumineuse philosophie, examine les systèmes divers d'un grand nombre d'hommes illustres touchant les dogmes fondamentaux de la science et des croyances humaines dont la discussion durera autant que le monde. Quand il démontre l'absurdité de quelque hypothèse philosophique, il le fait sans amertume. C'est avec un goût exquis qu'il parle de la littérature et des beaux-arts. Rien ne lui est étranger de ce qui intéresse la religion, les lois, l'histoire, la morale, la politique, la science économique. Son livre est, en quelque sorte, l'histoire des principales branches de nos connaissances. »

Note de l'Editeur.

CHAPITRE IX.

De l'abus qu'on a fait, en métaphysique, de nos découvertes et de nos progrès dans les sciences naturelles, et du matérialisme considéré comme le premier effet de cet abus.

Depuis deux siècles nous nous distinguons par des découvertes multipliées et en tout genre dans les *sciences* qu'on appelle *naturelles* et dans les arts qui en dépendent. Ces sciences, dont tant d'événements et de circonstances ont facilité les progrès, sont devenues nos sciences favorites. Elles ont donné le ton à l'esprit général, elles ont influé sur tous nos systèmes, dans les différentes branches des connaissances humaines.

La physique est aujourd'hui ce que la métaphysique était du temps de Platon. Ce philosophe et ses sectateurs voulaient expliquer l'univers par des idées, par des spiritualités, par des notions abstraites. Nos philosophes modernes finissent par tout vouloir rapporter au mécanisme de l'univers, et ils ont même l'ambition ridicule de comparer à ce vaste et merveilleux mécanisme les faibles ouvrages qui sortent de nos mains.

Déjà Leibnitz se plaignait de cette tendance. « Je suis « disposé, disait-il, à rendre justice aux modernes; mais « ils ont porté la réforme trop loin. Ils ne distinguent plus « ce qu'il n'est pas permis de confondre. Fiers des machi- « nes qu'ils ont inventées, ils n'ont même plus une assez « grande idée de la majesté de la nature. Ils prétendent « que les choses naturelles et les choses artificielles ne dif- « fèrent que du grand au petit. »

C'est ce qui a fait dire à Fontenelle qu'en regardant la

nature de près, on la trouve moins admirable qu'on ne l'avait cru, n'étant que comme la boutique d'un ouvrier.

Il faut pourtant convenir que le premier enthousiasme de nos découvertes et de nos succès, loin de produire en nous cette présomptueuse stupeur, échauffa nos âmes, éclaira notre raison, nous inspira le sentiment de notre propre grandeur et nous éleva aux vérités les plus sublimes. L'étude de l'univers ne fut pour les Newton et pour les Pascal qu'une préparation à de plus hautes pensées. Ils s'élancèrent jusqu'à l'auteur du temps et des mondes, à mesure que leur génie semblait les faire toucher aux bornes de l'espace et aux extrémités de la création.

Ce serait même une injustice de dissimuler que nos progrès dans l'art physique nous ont guéri de beaucoup d'erreurs, d'un grand nombre de préjugés, et qu'ils ont contribué à nous rendre métaphysiciens plus raisonnables. On a appris par l'anatomie que l'on peut avoir des visions sans être inspiré. On a découvert l'influence de nos sens sur les opérations de notre âme, à l'aide de quelques connaissances physiques. Malebranche même, que son imagination a égaré souvent, nous a laissé, dans son ouvrage *De la recherche de la vérité*, un excellent livre sur les erreurs des sens. Nous ne sommes plus troublés par nos songes depuis qu'on nous en a montré les causes naturelles. Nous avons mieux analysé nos passions, nos habitudes, nos facultés. Nous avons eu une connaissance plus complète de l'homme, et nous avons fondé l'existence de Dieu sur des preuves moins abstraites et plus concluantes.

Pourquoi faut-il que nos découvertes mêmes soient devenues des piéges, et que de nouvelles erreurs aient trouvé leur source dans un nouvel accroissement de lumières? Telle est notre condition : le bien ne saurait exister pour nous sans quelque mélange de mal. A force d'étudier la matière, nous nous sommes habitués à ne reconnaître qu'elle. L'ordre moral ou intellectuel a été absorbé par l'ordre physique. Autrefois une fausse métaphysique spi-

ritualisait les corps; une métaphysique plus dangereuse encore matérialise aujourd'hui les esprits. On ne voit plus que des fibres et des organes où nous avions cru jusqu'ici trouver des facultés ; on veut expliquer les actes de notre volonté et de notre liberté par les lois de la mécanique ; on se refuse à distinguer l'homme parmi les différents êtres que la nature embrasse. Dieu, selon certains écrivains, ne peut pas même figurer comme être de raison; et un athéisme systématique, fruit d'un matérialisme absolu, remplace tous les dogmes de la théologie naturelle.

Ce n'est pas que l'idée d'une substance matérielle et unique soit nouvelle : cette idée dominait chez les premiers hommes qui tirèrent les premières opinions de leurs sens; elle a été renouvelée dans le dernier siècle par Spinosa. Mais chez les premiers hommes l'idée d'une substance unique ne fut qu'une opinion grossière qui précéda nos véritables connaissances, qui se mêla plus ou moins à celles qu'on acquérait successivement, mais qui perdait tous les jours de son influence à mesure que l'on s'élevait à des notions plus intellectuelles, et qui finit par n'être plus que le partage de la multitude. La même idée, renouvelée par Spinosa, a été, non, comme chez les premiers peuples, l'absence de toute métaphysique, mais l'abus des idées abstraites de modification et de substance, c'est-à-dire l'abus de la métaphysique même. Le matérialisme et l'athéisme de cet auteur sont des opinions si contentieuses et si subtiles, qu'il n'y a que les sophistes qui puissent s'en accommoder. Les matérialistes et les athées de nos temps modernes se sont élevés sur les débris d'une métaphysique usée, d'une métaphysique trop long-temps dégradée par les inepties de l'école ; ils ont voulu bâtir leur fausse philosophie avec les riches matériaux amassés dans les sciences naturelles ; ils ont fait un système d'autant plus dangereux, qu'en le liant à la masse de nos idées acquises dans ces importantes sciences, ils l'ont présenté comme une conséquence née des vérités et des découvertes par lesquelles notre siècle surpasse tous les autres. La

vanité a été séduite; la fureur de tout expliquer, dont on ne guérira jamais entièrement les hommes, a été satisfaite, et la physique, dans laquelle nous nous distinguons avec tant d'éclat, et qui nous laisse tant d'espoir de faire sans cesse des découvertes nouvelles, est devenue cette science reine à laquelle nous avons impérieusement exigé que toutes les autres vinssent prêter foi et hommage.

Bonnet, métaphysicien et grand naturaliste, mérite d'être remarqué parmi les philosophes qui, les premiers, ont appliqué l'anatomie à la métaphysique, et ont cherché à expliquer l'homme moral par l'homme matériel (1). Il fait le détail de nos organes. Il distribue leurs fonctions; il distingue divers ordres de fibres; et, sur cette distinction, il fonde celle de toutes nos facultés; il doute que nous puissions jouir et sentir sans le corps; il explique tout par le système fibrilaire; il n'est pas ferme sur la spiritualité de l'âme; mais il admet son immortalité, rien ne s'opposant, dit-il, à ce qu'une portion de matière soit immortelle. Il prétend que la liberté n'est que la faculté par laquelle l'âme exécute la volonté. Ainsi, selon lui, la liberté est subordonnée à la volonté, comme la volonté est subordonnée à la faculté de sentir, comme cette dernière faculté est subordonnée à l'action des organes, et comme cette action des organes l'est elle-même à l'action des objets. L'estimable Bonnet était religieux; il n'entrevoyait pas les funestes conséquences d'un système qui, en dernière analyse, réduit tout aux lois de la mécanique et du mouvement. Ses contemporains, et ceux qui sont venus après lui, n'ont plus vu dans la nature que l'homme physique, et ils n'ont reconnu d'autre Dieu que la nature elle-même.

Selon La Mettrie (2), « nous ne voyons partout autour « de nous que matière éternelle et formes qui se succèdent

(1) *Essai analytique sur l'âme.*

(2) *Œuvres philosophiques.* L'homme machine, l'homme plante, etc.

« et périssent sans cesse. Tout ce qui n'est pas phéno-
« mène, cause, effet, science des choses en un mot, ne
« regarde en rien la philosophie, et vient d'une source
« qui lui est étrangère. On a cru qu'un peu de boue orga-
« nisée pouvait être immortelle; la nature désavoue cette
« décision puérile. Ecrire en philosophe, c'est enseigner le
« matérialisme. L'hypothèse d'un ordre moral n'est que
« le fruit de la politique, comme les lois et les bour-
« reaux. »

« L'organisation physique, dit Helvétius (1), fait toute
« la différence de l'homme et de la bête. Les hommes ne
« seraient que des troupeaux fugitifs si la nature, au lieu
« de mains et de doigts flexibles, eût terminé leur poignet
« par un pied de cheval, tandis que les chevaux, avec des
« mains d'hommes, auraient bâti des cités et publié des
« lois. Tout n'est en nous que sensibilité physique: il n'y
« a point d'ordre moral. On n'agit point sans motif: donc
« point de liberté. Un traité philosophique sur la liberté
« ne serait qu'un traité des effets sans cause. »

Diderot, le marquis d'Argens, Frédéric II, roi de Prusse, ont proclamé les mêmes systèmes en d'autres termes. La métaphysique de Priestley n'est qu'un traité d'anatomie. L'auteur du *Système de la nature* a prêché le matérialisme et l'athéisme en fanatique. Le scepticisme de Hume, de d'Alembert, et la versatilité de Voltaire, ont la même source que le matérialisme plus prononcé de leurs contemporains. Ce n'est qu'en Allemagne qu'on a encore la prétention d'être métaphysicien, même en détruisant toute métaphysique, et où le goût pour les idées *à priori* fait que ceux d'entre les écrivains qui sont matérialistes et athées ne font que se traîner sur de vaines attractions, à la manière des spinosistes, et remplacer une subtilité par une autre.

Tous les sectateurs du matérialisme partent du principe

(1) Dans son ouvrage intitulé : *De l'esprit.*

général posé par La Mettrie, que tout ce qui n'est pas phénomène, sciences des choses, tout ce qui n'est pas fondé sur l'observation et sur l'expérience, est étranger à la philosophie. J'en conviens, j'ai établi moi-même ce principe dans le chapitre précédent; mais, avant que de raisonner, il faut s'entendre. J'appelle *phénomène* tout fait bien constaté; j'appelle *science des choses* la science des faits; je regarde l'observation et l'expérience comme les seuls moyens de constater et de vérifier les faits, et conséquemment de s'instruire. Jusque là nous devons tous être d'accord; il ne s'agit plus que de s'expliquer sur ce qu'il faut entendre par le mot *fait*. Il serait impossible de restreindre l'application de ce mot aux phénomènes physiques, c'est-à-dire aux phénomènes que nous apercevons par nos sens extérieurs : car les idées qui se forment dans notre esprit, les raisonnements que nous en déduisons, sont des faits, et conséquemment des phénomènes que nous ne connaissons que par le sentiment intime, et dont pourtant nous sommes aussi sûrs que du fait même de notre existence. Il est donc des choses dont nous avons la conscience, l'expérience, et qui ne tombent pas sous nos sens extérieurs. Pourquoi ces choses seraient-elles étrangères à la philosophie, puisque la certitude qu'elles donnent, et qui s'identifie avec la conscience du moi, est plus immédiate et moins contentieuse que celle que nous donnent les objets physiques?

Mais, dit-on, les phénomènes dont vous prétendez n'avoir la connaissance que par le sens intime ne sont produits que par vos sens externes et par l'action que les objets physiques exercent sur eux : il ne faut donc pas les distinger des phénomènes physiques. L'intelligenc, la mémoire et toutes les opérations de l'âme ne sont que des sensations continuées. Tout s'explique par l'économie des organes et des fibres.

Je conviens que nos idées viennent originairement de nos sensations; je conviens encore que notre corps est organisé de la manière la plus convenable à notre intelli-

gence, mais cela ne prouve pas que nous ne sommes que matière; cela prouve seulement que nous ne sommes pas de purs esprits. L'homme est placé dans l'univers, et il est à la fois un être intelligent et un être physique : or, puisque son intelligence est unie à un corps organisé, il faut que l'organisation du corps, auquel l'intelligence se trouve unie, puisse remplir le but de cette union; mais l'intelligence et le corps ne demeurent pas moins deux choses très distinctes.

Je pense et je suis corps, dit Voltaire; *je n'en sais pas davantage*. Je réponds qu'il en dit plus qu'il n'en sait. Je l'estimerais plus sage s'il eût dit seulement : *Je pense*, *et j'ai un corps* : car on sent que l'on a un corps, mais non que l'on est corps. Au sentiment de notre existence physique se joint en effet un autre sentiment, celui du principe pensant que nous portons en nous, et auquel nous ne pouvons attribuer aucune des dimensions, aucune des qualités sensibles que nous apercevons et que nous connaissons dans les corps. Voltaire n'a donc pas seulement le tort d'avoir dit plus qu'il ne savait, mais on peut lui reprocher encore celui de ne s'être pas suffisamment observé, ou de s'être menti à lui-même lorsqu'il a dit affirmativement : *Je pense, et je suis corps*.

Les progrès que nous avons faits dans l'anatomie, et ceux que nous ferons dans la suite, ne pourront jamais rien prouver en faveur du matérialisme. On découvrira de nouveaux vaisseaux et de nouvelles fibres plus déliées que celles que nous connaissons; on apercevra un nouveau jeu et de nouveaux rapports dans les organes; on sera autorisé à admettre la circulation de liqueurs plus spiritueuses : eh bien ! que saura-t-on de plus sur la nature du sentiment, de la pensée, de la volonté? Un savant anatomiste me dira très affirmativement, par exemple, qu'à la suite d'un tel mouvement physique dans les organes, dans les fibres ou dans les vaisseaux, je dois éprouver une telle affection morale; mais pourra-t-il me dire ce que c'est que cette affection en elle-même, et comment elle a pu être

produite par le mouvement donné? Ne sentirai-je pas toujours que les parties les plus internes de mon organisation, que tout dans mon corps est extérieur à ce principe profondément intime, qui me donne la conscience de tout mon être, qui est la source de toutes mes idées, et sans lequel il serait impossible de voir autre chose dans notre organisation qu'un mouvement sans vie, et une existence qui nous deviendrait absolument étrangère, puisque nous n'aurions pas même le sentiment que nous existons?

Qu'est-ce donc que ce principe de sensibilité et d'intelligence que nous appelons *âme?* Je l'ignore, et l'anatomiste ne peut pas plus éclairer sur cet objet le métaphysicien que le métaphysicien ne peut éclairer l'anatomiste. La Mettrie est forcé de convenir, dans plusieurs endroits de ses *Œuvres philosophiques*, et tous les fauteurs du matérialisme sont forcés de convenir avec lui, que l'on a beau concevoir dans la matière les parties les plus déliées, les plus subtiles, que l'on ne conçoit pas mieux pour cela que la matière puisse sentir et penser. Voilà donc l'anatomie mise à l'écart pour tout ce qui concerne la question de la spiritualité de l'âme.

Cependant les matérialistes n'affirment pas moins que l'âme est matérielle, et ils appuient cette affirmation sur des doutes. Les corps, disent-ils, se meuvent ou sont susceptibles d'être mus. Savons-nous ce que c'est que le mouvement? Nous trouvons le sentiment et la pensée dans les corps organisés; nous voyons le sentiment et la pensée se développer, s'affaiblir avec les corps, et en suivre toutes les révolutions. Pourquoi ne regarderions-nous pas le sentiment et la pensée comme de simples attributs des corps organisés, ou comme les purs effets d'une organisation plus ou moins parfaite? N'est-ce pas l'organisation seule qui distingue l'homme de la bête? Connaissons-nous toutes les propriétés de la matière? Si l'on ne peut convenir que la matière puisse penser, est-il plus aisé de se faire une idée d'une substance qui n'est pas matière?

Cette manière d'argumenter est contraire aux règles

d'une saine dialectique : on marche de l'inconnu à une affirmation dogmatique. Qu'est-ce que la matière ? qu'est-ce que l'esprit ? ces questions sont insolubles : nous ne connaissons pas l'essence des choses. Le terme *matière* n'est qu'un mot pour exprimer le sujet quelconque qui nous offre les diverses modifications et les diverses propriétés que nous rencontrons dans les différents corps. Le terme *esprit* n'est pareillement qu'un mot pour exprimer le sujet quelconque auquel nous attribuons les opérations et les facultés de notre âme, c'est-à-dire le sentiment, la pensée, la volonté. Nous sommes convenus de donner le nom de *substance* à ce sujet caché, matière ou esprit, que nous ne connaissons pas, et que nous désignons par un signe pour pouvoir nous entendre et mettre un certain ordre dans nos idées. Ainsi, n'abusons pas des mots, gardons-nous d'y attacher de fausses idées pour suppléer à celles que nous ne pouvons avoir, et n'imitons pas cet aveuglé-né qui, ayant souvent ouï dire que l'écarlate est une couleur éclatante, s'était persuadé que cette couleur ressemble au son d'une trompette.

Allons droit à la difficulté. Les termes *matière* et *esprit* ne sont que des signes de convention dont l'usage a été introduit pour indiquer, par un seul mot, soit le fond et l'ensemble de toutes les choses qui appartiennent à l'ordre physique, soit le fond et l'ensemble de toutes celles que nous jugeons ne pouvoir appartenir à cet ordre; mais ce qui n'est point de convention, ce qui est très réel, ce sont les faits sur lesquels nous appuyons cette distinction.

Le matérialisme s'arrête à ce seul point : Je trouve le sentiment et la pensée dans des corps organisée, et je vois le sentiment et la pensée suivre toutes les révolutions que ces corps éprouvent. Sur ce simple aperçu, il conclut que le sentiment et la pensée sont de purs attributs de la matière, en convenant pourtant qu'il ne conçoit pas comment la matière peut sentir et penser. Mais je dis d'abord au matérialiste : Pourquoi, par votre seule puissance, transformez-vous un doute, que vous avouez ne pouvoir

résoudre, en une conclusion que vous affirmez dogmatiquement ? Je lui dis, en second lieu : Avez-vous observé tous les faits? et pourquoi vous pressez-vous de conclure avant d'avoir tout observé? Comme vous je rencontre le sentiment et la pensée dans des corps organisés; mais deux choses peuvent être unies sans s'identifier et sans se confondre. Voyons donc si le principe qui sent et qui pense n'est pas en nous très distinct du corps même que ce principe anime. Je ne veux pas aller plus que vous au-delà de l'expérience ; mais je veux, pour la découverte de la vérité, m'aider de tout ce que l'expérience constate.

Le sentiment, par exemple, a des degrés, et non des parties ; de l'intensité, et non de l'étendue; de certains caractères, et non de certaines formes : la conscience du moi est une, indivisible. Ce que je dis du sentiment s'applique à la volonté, à la pensée : j'affirme alors, d'après tous ces faits dont j'ai l'expérience, que le principe qui sent, qui veut, qui pense, et que j'appelle *esprit*, n'est pas le même que celui qui me présente des formes, de l'étendue, des parties, et que j'appelle *matière*, puisque ces deux principes ou ces deux sujets nous offrent des propriétés non seulement différentes, mais incompatibles. On objecte que nous ne connaissons pas toutes les propriétés de la matière. Qu'importe? Il peut y avoir dans la matière plus que ce que nous y voyons, mais du moins ce que nous y voyons y existe. Or, il faut raisonner d'après ce que l'on connaît, et non d'après ce que l'on ne connaît pas ; il ne faut pas se permettre de supposer des choses qui puissent impliquer contradiction avec celles que l'on connaît.

Que font pourtant les matérialistes? Mettons le vice de leur système à découvert. Nous avons vu qu'après avoir avoué qu'ils ne conçoivent pas que la matière puisse penser, ils affirment qu'elle pense. Demandons-leur raison et de leur doute et de leur affirmation. La raison de leur doute est fondée sur la différence et l'incompatibilité que nous remarquons nous-mêmes entre les propriétés connues du

sentiment ou de la pensée et les propriétés également connues de la matière. S'ils affirment ensuite, malgré cette différence, malgré cette incompatibilité manifeste, que la matière pense, c'est qu'ils supposent dans la matière des propriétés autres que celles que nous y connaissons; mais pour que ces autres propriétés que nous ne connaissons pas pussent rendre la matière compatible avec la pensée, il faudrait, de l'aveu du matérialiste lui-même, qu'elles fussent d'une nature opposée à celle de toutes les propriétés que nous rencontrons actuellement dans tous les corps connus. Des qualités opposées ou incompatibles supposent-elles le même principe ou le même sujet? D'après quoi jugeons-nous que la matière existe? Est-ce d'après la connaissance que nous avons du fond même de la substance à laquelle nous donnons ce nom? On n'oserait le prétendre. Nous affirmons l'existence de la matière, d'après les qualités positives que nous apercevons dans les corps. Nous affirmons l'existence d'un principe qui n'est pas corps, d'après des qualités ou des faits incompatibles avec les qualités et les faits dont les corps nous offrent l'observation et l'expérience. Par l'observation et par l'expérience, nous ne voyons dans la matière que ce qui tombe sous les sens, et nous sommes tous d'accord que ce qui tombe sous nos sens, l'étendue, la forme, la couleur, ne sauraient nous représenter ce que la conscience nous découvre dans nos opérations intellectuelles. Si nous analysons la matière par la pensée, nous arrivons à la divisibilité à l'infini; nous ne pouvons jamais atteindre la faculté de sentir et de concevoir, qui fuit devant nous, tant que nous rencontrons de l'étendue et des parties. L'hypothèse des monades, des atomes, et d'autres éléments indivisibles, sort de la sphère de toutes les choses connues dans l'ordre physique. Quels sont donc ces éléments qui n'ont plus ni étendue, ni parties, puisqu'on ne peut plus en admettre la divisibilité? Quels sont ces principes dont la manière d'être est si peu assortie aux propriétés que nous regardons comme essentielles dans tous les corps? Nous voilà donc arrivés au

point où, pour faire de l'esprit un simple attribut de la matière, on est forcé de spiritualiser la matière elle-même. Nous n'éprouvons pas le même embarras quand nous analysons les opérations de notre âme. Elles sont constamment d'une nature différente de tout ce que nous voyons dans les corps; elles aboutissent toujours à ce sentiment intime, à cette conscience du *moi*, qui est essentiellement une, que nous ne pouvons concevoir sous aucune image, sous aucune forme physique, et qui, sans division, sans incertitude et d'une manière absolue, vivifie toute notre existence, en lie tous les ressorts les plus secrets, et nous constitue pour ainsi dire nous-mêmes dans nous-mêmes.

Il existe donc en nous un principe un, indivisible, qu'il n'est pas possible de confondre avec le corps, et par lequel seul il nous est donné de sentir, de concevoir et de connaître le corps lui-même.

Les lumières qu'a produites l'anatomie comparée ne sauraient affaiblir cette conséquence. On prouve, par exemple, que nous avons plus de fibres que certains animaux; on prouve que notre organisation est absolument différente de la leur. Qu'en conclure? Faut-il dire, avec Helvétius, que notre âme est dans nos mains? Mais la nature a accordé des mains aux singes, et il est des hommes qui naissent sans mains. Ces hommes cessent-ils pour cela d'appartenir à l'espèce humaine, et les singes sont-ils des hommes? Faut-il dire, avec d'autres auteurs, que l'âme n'est autre chose que la parfaite harmonie de nos organes et de nos fibres? Mais ces organes et ces fibres dont nous avons fait la découverte ne sont-ils pas ce que nous appelons matière, et n'ont-ils pas toutes les dimensions et toutes les propriétés connues de la matière? Donc, d'après ce que nous avons établi, la faculté de sentir et de penser ne peut être confondue avec les fibres et les organes, quels qu'ils soient. La parole est l'incarnation de la pensée; mais la pensée et la parole sont deux choses très distinctes. L'organe de la parole n'est réellement qu'un mode de communication de nos idées et de nos sentiments

à nos semblables. D'autres organes facilitent ou établissent la communication du dehors avec l'intérieur, comme la parole ouvre celle de l'intérieur avec le dehors. Mais les organes et les fibres, et en général toutes les parties de notre organisation, sont instruments, et non cause efficiente de ce principe que nous appelons âme. L'organisation est plus parfaite et plus délicate dans l'homme, parce que le principe qui anime l'homme exige un instrument plus délié; mais il sera éternellement vrai de dire que l'esprit est au corps ce que la vie est au mouvement, ce que le sentiment ou la pensée est à la parole.

On a souvent demandé si les bêtes ont une âme. Descartes le niait. Le père Bougeant, dans un ouvrage très ingénieux, s'est décidé pour l'affirmative. Bonnet dit que l'âme des bêtes est une chose probable. D'autres soutiennent que cette âme n'est que sensitive. Buffon a renouvelé le système de Descartes, mais dans des vues opposées à ce philosophe. Descartes, en accordant une âme aux bêtes, eût craint de ne pas assez marquer la distance qui les sépare de l'homme. Buffon, en accordant une âme aux bêtes, eût craint d'être forcé, par majorité de raison, d'en accorder une à l'homme même. On a très bien dit de lui qu'il parlait de l'âme humaine avec la Sorbonne, et de la matière avec ses amis.

Les vrais philosophes abandonnent toutes ces hypothèses; ils se réduisent à observer les faits, c'est-à-dire à remarquer les différences qui distinguent l'homme des animaux; et ils ont reconnu que, parmi ces différences, la principale, celle de laquelle toutes les autres paraissent dériver, est la perfectibilité, qui dans l'espèce humaine n'est pas seulement le caractère propre de chaque individu, mais celui de l'espèce entière. Au surplus, toutes les questions sur l'âme des bêtes sont indifférentes à notre question : car si les bêtes sont de pures machines, elles n'ont ni sentiment, ni idées; tout n'est que matière et mouvement en elles. Si elles sentent, et si même, comme quelques uns le prétendent, elles ont une certaine

dose d'intelligence, il est certain que ce principe sensitif et intelligent est nécessairement d'une autre nature que celle des choses que nous désignons par le mot *matière*. Nous n'aurions jamais à nous plaindre de ce que les bêtes auraient une âme, et nous aurions toujours à nous féliciter de la supériorité de la nôtre. Mais abandonnons tous ces problèmes, puisque nous n'avons pas assez d'éléments assurés pour les résoudre. Sachons nous borner aux objets qu'il nous est possible de connaître.

La dernière ressource des matérialistes est d'objecter que, dans l'homme, le principe qui sent, qui pense, qui veut, suit presque toutes les révolutions du corps; mais l'influence réciproque du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps prouve leur union, et non leur identité. L'union n'offre qu'un mystère; l'identité impliquerait contradiction.

C'est par une suite de l'union de l'âme avec le corps que nos idées viennent originairement des sens, et que nous avons besoin de signes pour les fixer, pour les faire circuler; mais on dit trop, et vraisemblablement on ne s'entend pas quand on avance qu'il n'y a en nous que sensibilité physique, et que toutes nos idées, tous nos raisonnements, ne sont que des sensations continuées. La *sensibilité* est la disposition qui nous rend susceptibles de sentir. Nous appelons *sensation* l'impression que fait sur nous un objet présent qui nous frappe. La trace ou l'image qui nous reste, et que nous appelons *idée*, survit à cette impression. En comparant l'idée avec l'impression qui l'a produite, nous en reconnaissons l'identité : de là sort la *pensée*. Comme entre une sensation et l'idée que cette sensation a produite nous apercevons l'identité, entre deux sensations et deux idées nous apercevons la différence : voilà le *jugement*. On a dit avec vérité que le jugement est l'accord des idées, comme la musique est l'accord des sons. Comparer plusieurs jugements à la fois, en déduire les conséquences et en former un ensemble, c'est *raisonner*. Le talent, l'imagination et la mémoire ne sont et ne

doivent être que les ministres de la raison. Il y a loin, comme l'on voit, du raisonnement à une pure sensation. Si toutes nos idées, tous nos raisonnements, toutes nos opérations les plus intellectuelles, ont un côté sensible, il est également vrai que toutes nos perceptions les plus sensibles ont un côté intellectuel. L'homme qui n'aurait que des sensations, et qui conséquemment n'éprouverait que des impressions passagères, ne ferait que se heurter contre les objets, sans pouvoir jamais les comparer ni les connaître. Tout est passif dans les sensations ; les autres opérations de l'esprit sont spontanées. Les sensations sont l'ouvrage de la nature ; les jugements, les raisonnements, sont l'ouvrage de l'homme.

A côté de la pensée, qui s'attache aux objets dont elle est enrichie par les sensations, je découvre la liberté et la volonté, ces deux grands attributs du moi humain. Par la volonté unie à la liberté nous faisons mouvoir les organes de notre corps, et nous dirigeons les opérations de notre esprit. Nous commandons à nos passions et à nos facultés. Nous produisons le mouvement dans notre être physique, et nous produisons des révolutions subites dans notre âme. Nous reproduisons des objets oubliés, nous condamnons à l'oubli ceux qui s'offrent d'eux-mêmes : car la réflexion, l'attention, la mémoire, sont aux ordres du cœur. Nous manifestons au dehors ce qui nous plaît. Nous étouffons nos sentiments et nos pensées, ou nous les réduisons en actes. Nous réglons tout selon notre bon plaisir ; en un mot, nous exerçons un pouvoir intérieur et actif, qui renferme quelque chose de semblable au pouvoir créateur, puisqu'il appelle à l'existence les conceptions les plus compliquées de notre entendement et toutes les actions de la vie humaine, comme le créateur lui-même a donné l'être à toutes les merveilles de la nature.

Les matérialistes osent soutenir qu'ils ne peuvent reconnaître dans l'homme ni volonté, ni liberté proprement dite; qu'ils n'y voient qu'un pur mécanisme, attendu, disent-ils, que l'homme veut et agit sans motifs. Autant

aimerais-je entendre dire que la volonté et la liberté ne peuvent coexister avec le sentiment et avec la raison dans un même sujet.

Sans doute le libre vouloir, le libre arbitre d'un être sensible et intelligent, sont toujours plus ou moins réfléchis, plus ou moins raisonnés. La spontanéité absolue des actions, sans aucun motif déterminant, n'est qu'une abstraction, comme la ligne mathématique; mais les motifs qui font vouloir et agir dirigent, et ne forcent pas. Il ne faut pas dire, avec Helvétius, que des actes vraiment libres ne seraient que des effets sans cause; mais il faut dire que nos actions sont libres, parce qu'elles sont le résultat d'une délibération, plus ou moins précipitée, sur diverses causes dont chacune peut produire un effet différent.

L'homme est régi par la nature moins impérieusement que ne le sont les êtres purement physiques, ou les animaux. Il se détermine par lui-même; il a la puissance de résister puisqu'il a celle de choisir; il est, sous plus d'un rapport, arbitre souverain de sa destinée. Bonnet, malgré la pureté de ses intentions, se trompe, et il parle contre l'expérience, lorsqu'il réduit la liberté au simple pouvoir de faire ce que l'on fait. Son erreur vient de ce qu'il rapporte tout à l'impression aveugle que les fibres reçoivent des objets par lesquels elles sont frappées. Bonnet, absorbé par ses connaissances anatomiques, n'a pas été jusqu'au principe intérieur qui réfléchit sur les impressions reçues, qui les écarte ou les reproduit avec vivacité, qui les compare et les pèse, qui fait succéder la pensée à la sensation, et le choix à l'instinct. Considérons l'homme quand il agit. Avant l'action, il examine, il hésite, il délibère, il sent qu'il a le pouvoir de faire ou de ne pas faire. Pendant l'action, il sait qu'il exécute ses propres commandements, sa propre volonté. Après l'action, il se repent de son ouvrage, ou il s'y complaît. Les regrets, les remords, le repentir, n'attestent-ils pas, même après la chose consommée, que l'on avait le pouvoir de faire ce que l'on n'a pas fait, ou de ne pas faire ce que l'on a fait? Je conviens que

notre libre arbitre rencontre des limites dans toutes les choses qui ne lui sont pas soumises; que son pouvoir est plus faible sur l'imagination que sur la mémoire, sur les passions que sur les idées, et qu'il peut être plus ou moins froissé par les circonstances du dehors et par nos dispositions personnelles. Mais de simples embarras ne sont pas des limites; et il n'est personne qui, dans les moments les plus difficiles, ne sente que, si beaucoup de choses sont indépendantes de lui, il est toujours lui-même sous sa propre dépendance, qu'il peut victorieusement lutter contre les obstacles et opposer sa conscience à l'univers. Combien de faits, dans les vies privées et dans les histoires générales, attestent cette force mystérieuse, dont l'énergie s'accroît par la résistance, qu'aucune force ne peut vaincre; qui nous rend supérieurs aux hommes, à la nature, à nous-mêmes; dont le siége est dans le retranchement impénétrable du cœur, et que l'on peut appeler à juste titre la toute-puissance humaine! Les annales du monde sont pleines de grandes choses faites par des hommes qui dans le corps le plus faible portaient le poids d'une grande âme. Quel est même le particulier assez malheureux, assez dégradé, qui n'aime pas à se rendre le témoignage qu'au moins dans quelques occurrences il a su triompher d'une habitude vicieuse, et se décider pour un principe contre une passion? Enfin tout homme n'a-t-il pas la conscience de sa liberté, comme il a la conscience de sa pensée, et tous les sophismes contre la liberté pourront-ils jamais étouffer la conscience que nous avons de la liberté même?

Un être sensible, intelligent et libre, est ce que nous appelons un *être moral*, car la moralité est le résultat de la sensibilité, de l'intelligence et de la liberté. La sensibilité indique la source des actions et en mesure l'effet, l'intelligence en marque le but, et la liberté en détermine le choix. Une action libre est bonne ou mauvaise, morale ou immorale, selon qu'elle est conforme ou contraire au but que doit se proposer un homme qui a la com-

mune intelligence et le cœur droit. Nous verrons, en traitant de la morale, quel est ce but qui doit être la règle de nos actions, et quels sont les principes d'après lesquels il doit être fixé. La tâche du métaphysicien se borne à prouver qu'il existe un ordre moral. Or cet ordre résulte des rapports qu'ont entre eux des êtres sensibles, intelligents et libres, et autant ces rapports sont distincts de relations établies entre des êtres qui n'ont pas les mêmes qualités, autant l'ordre moral diffère de l'ordre physique. Les lois du mouvement ne peuvent être celles de la liberté. Les lois des corps ne peuvent être celles des intelligences. L'existence d'un ordre moral repose donc sur des faits incontestables, puisqu'elle dérive de la constitution même de notre être.

Nous trouvons partout, chez les hommes, les traces permanentes de ce principe intellectuel et moral qui constitue le véritable moi humain, et qui distingue l'homme de tout ce qui n'est que corps, de tout ce qui n'est pas l'homme même: Nous ne pouvons confondre en nous les besoins avec les passions, ni les sensations avec les sentiments. Il entre dans les passions quelque chose d'idéal que l'on ne rencontre pas dans les besoins. Il y a dans le sentiment quelque chose de délicat que nous ne rencontrons pas dans les sensations. Ainsi ce que nous fait éprouver l'odeur d'un parfum ne ressemble point au plaisir, plus intérieur et plus spiritualisé, que nous éprouvons en pratiquant des actes de bienfaisance. Si nous cherchons à donner un corps à toutes nos idées, nous cherchons aussi à donner une âme à tous les corps. Sous la main du sculpteur le marbre respire; le peintre vivifie la toile; par l'habileté d'un savant architecte un bel édifice nous offre une belle idée; sous la plume d'un observateur philosophe la nature entière n'est plus qu'une vaste et grande conception. Sans cesse nous transportons hors de nous la conscience du moi, pour l'appliquer à tout ce qui nous environne. Nous personnifions tout. Par un regard perçant de notre intelligence nous démêlons dans chaque objet les nuances les

plus fines, les plus imperceptibles. J'en atteste la perfection à laquelle les langues des peuples civilisés de l'Europe ont été portées. Nous débrouillons le chaos. Nous composons et nous décomposons nos idées pour les recomposer encore. A l'image de Dieu, nous disons : *Que la lumière se fasse, et la lumière se fait.* A notre voix le néant même prend un nom, et vient, pour ainsi dire, se placer à côté de l'être. Sans l'homme, l'univers serait sans témoin ; et, au milieu de l'univers, l'homme se croirait seul, s'il ne vivait pas avec l'homme. Nous avons formé des sociétés, bâti des villes et publié des lois. Nous atteignons par la contemplation les objets que nous ne pouvons atteindre par notre industrie. Nous avons créé les sciences et les arts. Le souffle de vie qui nous anime se répand sur tout ce qui existe. Nos sentiments, nos pensées et nos volontés pénètrent, changent et ébranlent le monde. Le mouvement n'est que repos, tout est passif auprès de notre activité. La lumière des corps n'est qu'une ombre à côté du rayon céleste qui perce, analyse et modifie la lumière même. Enfin, l'âme humaine est une espèce d'Olympe d'où partent, à chaque instant, ces conceptions brillantes, ces élans sublimes, ces volontés fortes, ces feux qui sillonnent le ciel, éclairent la terre et vivifient la nature entière.

Conçoit-on que le matérialiste puisse se refuser à cet ensemble de choses ? qu'il puisse regarder comme de pures machines des êtres qui ont créé la mécanique et ont expliqué le mécanisme de l'univers ? Conçoit-on qu'au mépris de l'expérience, au mépris de tout ce qu'il sent, de tout ce qu'il voit, de tout ce qu'il entend, de tout ce qu'il pratique, au mépris de la langue qu'il parle, et dont chaque expression le dément, il puisse méconnaître l'homme dans l'homme, et ne fonder sa propre existence que sur le désaveu perpétuel de lui-même ?

—

CHAPITRE X.

De l'athéisme.

Les matérialistes croient n'être que conséquents en professant l'athéisme. Nous ne voyons pas Dieu, disent-ils, et nous voyons la matière. Nous voyons un enchaînement de causes et d'effets. Pourquoi des causes cachées dans le sein de la nature n'auraient-elles pas tout produit? Voyez le polype de Trembley : ne contient-il pas en soi le principe de sa régénération? Quelle absurdité y aurait-il donc à penser qu'il est des causes physiques par lesquelles tout a été fait, et auxquelles toute la chaîne de ce vaste univers est si nécessairement liée et assujettie, que rien de ce qui arrive ne pourrait ne pas arriver? Pourquoi ne pas supposer des causes dont l'ignorance absolument invincible nous a fait recourir à un Dieu plus incompréhensible que la nature? Nos connaissances physiques ne nous permettent pas d'attribuer les phénomènes au hasard ; mais détruire le hasard ce n'est pas prouver un être suprême, puisqu'il peut y avoir autre chose qui ne serait ni hasard, ni Dieu : nous voulons dire la nature elle-même. Pourquoi vouloir nous élever au-dessus d'elle (1)?

Nous avons vu que c'est uniquement d'après des doutes que les matérialistes nient l'existence de l'âme humaine; c'est encore d'après des doutes qu'ils nient l'existence de Dieu.

Admettre un Dieu, c'est reconnaître l'existence d'un être

(1) *Œuvres philosophiques* de La Mettrie.

suprême qui n'est pas la nature, et dont la nature n'est que l'ouvrage. Un tel être existe-t-il?

J'appelle *nature* l'ensemble des êtres qui composent l'univers.

Nous ne voyons pas Dieu, et nous voyons la matière, c'est-à-dire les qualités sensibles des corps. Mais voyons-nous les causes cachées que l'on suppose, par lesquelles on veut remplacer Dieu?

Le néant ne saurait de lui-même se convertir en être. Il y a donc un être éternel, existant par lui-même, et cause première de tout ce qui existe. De là, selon le mot sublime de l'Ecriture, *Dieu est celui qui est.* Mais, dit-on, pourquoi cet être éternel ne serait-il pas la matière? Pourquoi supposer un Dieu, si l'on n'a besoin que de la nature?

Sans doute, si la nature suffit, il faut s'en tenir à elle, et ne pas multiplier les êtres sans nécessité. Mais j'aperçois, entre autres choses, dans la nature, deux différentes espèces d'êtres : les uns en qui je trouve sensibilité, intelligence, volonté, liberté, et les autres dans lesquels je ne trouve que mouvement ou repos, étendue, formes et couleurs. En étudiant les êtres de cette seconde espèce et leurs révolutions, je vais, sans terme, d'un phénomène à un autre, avec l'ignorance invincible du lien secret qui les unit, et je ne puis jamais arriver au sentiment ou à l'idée d'une cause proprement dite. Dans cette série de faits ou de phénomènes qui se succèdent et dont j'ignore le principe, je découvre pourtant des lois d'après lequelles je puis veiller à ma conservation, d'après lesquelles je puis prévoir et calculer l'avenir. Je demeure convaincu, au milieu de toutes les révolutions qui me frappent, que la diversité est uniformité, et que le changement est constance; j'acquiers l'idée d'un ordre établi : car l'ordre n'est qu'une association ou une liaison régulière des choses, soit qu'on puisse les regarder comme simultanées, soit qu'on puisse les regarder comme successives. Mais où trouverai-je la cause première de cet ordre.

Pour éclairer cette importante question, je me replie sur moi-même, je découvre en moi un principe intelligent et une volonté. Je sens qu'avec le secours de ma raison, je lie des idées et je les combine, et qu'avec ma volonté je reduis mes pensées en actions. La conscience que j'ai des opérations actives de mon intelligence me fournit l'idée d'un principe ordonnateur qui prépare et qui dispose. Dans l'énergie de ma volonté je puise l'idée du pouvoir, idée qui ne m'est fournie que par elle. Je veux mouvoir mon bras, il se meut : j'ai alors le sentiment de ma puissance, et je conçois ce que c'est que la puissance en général.

Un tel sentiment et une telle conception ne sauraient me venir d'ailleurs. En effet, quand je vois un phénomène physique suivre périodiquement un autre phénomène physique, j'observe le fait matériel de cette succession, sans en connaître la source secrète. Je ne puis avoir le sentimeut de ce qui se passe hors de moi, et je ne saurais avoir l'idée de ce que je ne conçois pas. Il en est autrement lorsque, par un acte de ma volonté, je fais mouvoir mon bras. Je ne puis certainement dire comment un acte de mon libre arbitre peut produire ce mouvement ; mais j'ai la conscience de ma volonté, et il m'est pareillement évident par ma conscience que mon bras se meut parce que je le veux. Conséquemment, je ne suis pas réduit à ne voir qu'un fait succéder à un autre fait ; j'ai de plus le sentiment de la puissance qui subordonne l'un de ces faits à l'autre. Eclairé par mon sentiment intime, par ma propre expérience, j'attache l'idée de la puissance à l'idée d'une volonté, comme je ne sépare plus l'idée de l'ordre de celle d'un principe intelligent qui le conçoit et le prépare. D'autre part, en continuant à me recueillir, je sens que je n'ai pas fait ce qui existe ; je sens que je n'ai pas toujours existé, et que je ne me suis pas fait moi-même. Lorsque je cherche une cause première à tout ce qui est, me voilà donc insensiblement forcé, par le poids de ma propre

conscience, à me courber devant une intelligence, devant une volonté suprême.

Les arts attestent la présence et l'industrie de l'homme. La nature atteste l'existence et l'action de la Divinité. Si nous rencontrons des ruines, des monuments dans des contrées désertes : Cette terre, disons-nous, a été foulée par des hommes. En contemplant l'univers et en étudiant l'homme, pourquoi serions-nous assez insensés pour oser dire, dans notre cœur : Il n'y a point de Dieu.

L'athée compare la nature au polype de Trembley, qui renferme, dit-on, en lui-même le principe de sa régénération. Mais dans le phénomène du polype, comme dans tous les autres phénomènes, je ne vois que des faits ou des révolutions qui se suivent, sans apercevoir la véritable cause de leur connexité. On convient que nos connaissances physiques ne nous permettent pas d'attribuer les phénomènes au hasard. Le mot *hasard* est un terme vide de sens. Tout est régi par certaines règles. Nous appelons *hasard* ou *fortune* les cas dans lesquels ces règles nous échappent. La liaison nécessaire des causes et des effets, que l'athée moderne met à la place du hasard, ne nous offre non plus aucune idée précise. L'athée choque même toutes nos idées quand il déifie la nature, et qu'il donne le nom de nature à des causes physiques et secrètes auxquelles la chaîne des êtres est si bien liée et assujettie que rien de ce qui arrive ne pourrait ne pas arriver. Quelle étrange hypothèse que celle de certaines causes physiques et aveugles qui auraient produit des êtres intelligents! Quelle plus étrange hypothèse encore que celle qui, attribuant tout à une rigoureuse fatalité, nous offre la triste et décourageante pensée que rien de ce qui existe ou de ce qui arrive ne pourrait ne pas exister ou ne pas arriver?

Lorsque je fais une action, je sens que je puis en faire une autre, ou que je puis ne pas faire celle que je fais. Ma propre conscience dépose donc, au moins pour ce qui me concerne, contre cet aveugle mécanisme que l'on suppose

existant par lui-même, et contre cet enchaînement éternel, nécessaire et absolu, de causes et d'effets, qui, selon l'athée, constitue la nature, et en gouverne impérieusement les moindres phénomènes.

Je n'ai ni le sentiment ni l'idée de ce que je ne connais pas; mais je sens qu'en général, il pouraait exister autre chose que ce que je connais. Ma raison ne se refuse qu'aux choses contradictoires; mon libre arbitre, qui m'a déjà donné l'idée de la délibération ou du choix, et celle du pouvoir, me donne, en même temps, l'idée du possible, comme inséparable des deux autres; et l'idée du possible, dérivée de celle d'un pouvoir qui délibère et qui choisit, exclut l'idée de la fatalité, et me force d'admettre pour la nature, comme je suis forcé d'admettre pour mes actions, un pouvoir intelligent par lequel tout existe, et qui gouverne tout. Car quelle première cause, autre qu'une volonté souverainement intelligente et libre, pourrions-nous assigner à tout ce qui existe, c'est-à-dire à tout ce qui pourrait exister ou ne pas exister, sans que la chose impliquât contradiction, et conséquemment à des êtres dont l'existence est nécessairement l'ouvrage d'un premier être qui peut et qui veut?

On a souvent demandé à l'athée si les lettres de l'alphabet, jetées au hasard et abandonnées à toutes les chances des causes physiques, pourraient jamais produire l'Iliade d'Homère, ou l'Enéide de Virgile? Il répond par le calcul des probabilités. Il me paraît que l'argument, tel qu'on le pose, n'est pas présenté sous son véritable point de vue. Il sera vrai, si l'on veut, qu'un arrangement quelconque pourra résulter du mouvement donné à des lettres de l'alphabet jetées au hasard et en quantité suffisante pour fournir à toutes les chances que l'on veut courir. Mais la question si les lettres de l'alphabet, jetées au hasard, pourraient produire l'Iliade ou l'Enéide, ne doit pas être réduite à de pareils termes. Les signes ou les figures sensibles qui forment la disposition matérielle de ces deux poëmes sont les seules choses qui offrent une prise au

calcul des chances et des probabilités. Mais ces figures, par elles-mêmes, et dans leur être physique, ne sont rien si on ne peut y attacher un sens, c'est-à-dire si elles n'ont pas reçu cette vie morale qui seule fait le prix de l'ouvrage dans lequel elles sont rassemblées. Or, dans l'Iliade, dans l'Enéide et dans tout ouvrage quelconque, expliquera-t-on jamais par le simple calcul, et autrement que par l'intervention de l'intelligence humaine, la liaison qui existe entre tels sentimens ou telles idées et tels signes qui en deviennent l'expression? Il en est de même du grand livre de la nature. Chacun des caractères que nous en déchiffrons nous révèle l'intelligence suprême qui les a tracés.

Qu'est-ce donc que cette intelligence que je place au-dessus et hors de la nature, et dont on a dit que *le centre est partout et la circonférence nulle part* (1)? Je l'ignore, et je n'en suis pas humilié, car je m'ignore moi-même. Si l'on me demande comment une intelligence, comment une volonté a pu de rien faire quelque chose, et quels rapports il peut y avoir entre une intelligence, entre une volonté et la matière, je répondrai que je ne le conçois pas. Mais j'ai dans ma propre expérience la preuve qu'avec une intelligence et une volonté on fait des actes physiques. Je ne trouve pas plus de difficulté à ce que les volontés du créateur se changent en phénomènes, que je n'en trouve à ce que mes volontés se changent en actions. Ce que je sais bien, c'est que l'ordre physique ne serait pour moi qu'un océan sans rives si je ne me réfugiais dans un ordre intellectuel et moral.

J'ai déjà établi que c'est uniquement dans l'activité de notre raison, et dans l'énergie de notre libre arbitre, que nous avons puisé les idées de *cause* et de *puissance*. La nature n'existerait pas pour l'homme si elle ne le trouvait sensible, intelligent et industrieux. Il y a donc dans l'homme un principe actif par lequel la nature sort, pour

(1) *Pensées de Pascal.*

ainsi dire, une seconde fois, du néant, et qui renouvelle, qui commence même pour nous le grand ouvrage de la création. Ce principe, ce souffle de vie que je rencontre dans l'homme, et qui, comme l'aimant, n'attend que la présence du fer pour manifester son pouvoir, me découvre un principe supérieur dont l'homme ne m'offre que l'empreinte et l'image. Ainsi, l'homme qui dit, *Je pense*, *je sens*, prouve jusqu'à l'évidence cet être infiniment plus grand, sans limitation et sans moyen, qui a pu dire, *Je suis*.

Que l'athée cesse de nous objecter que Dieu serait plus incompréhensible que la nature. La nature nous manifeste Dieu, et Dieu explique la nature. Si l'essence d'un être créateur et conservateur du monde passe les bornes de nos faibles conceptions, notre esprit est forcé de se soumettre aux preuves de son existence. Dieu, considéré en lui-même, n'offre que des profondeurs impénétrables; le monde, sans l'existence de Dieu, n'offrirait que des contradictions absurdes : il faut opter entre le plus nécessaire et le plus consolant de tous les mystères, et la plus dangereuse ainsi que la plus insensée de toutes les erreurs.

—

CHAPITRE XI.

De l'immortalité de l'âme et d'une vie à venir.

Il existe donc un être suprême, auteur de tout, législateur dans l'ordre moral et premier moteur dans l'ordre physique. Le dogme de l'immortalité de l'âme humaine va sortir du dogme de l'existence de Dieu, combiné avec les connaissances que nous avons des facultés de l'homme.

Le matérialiste, qui n'aperçoit en nous que des corps organisés, et qui tout au plus n'y voit qu'un mécanisme plus délié que celui des autres corps, ne nous assigne d'autre destination que des changements successifs de formes et le passage perpétuel d'une série de phénomènes dans une autre. Mais n'avons-nous pas prouvé qu'indépendamment de cette écorce que nous appelons *le corps*, il existe dans l'homme un principe actif qui sent, qui pense, qui veut, et qui a la conscience de lui-même; un principe dont les facultés, incompatibles avec les qualités connues de la matière, ne sauraient s'identifier ou se confondre dans un même sujet, et qui, dans chaque individu de notre espèce, constitue le véritable *moi* humain? Nous demandons si ce principe, qui sent les révolutions du corps tant qu'il lui est uni, s'éteint quand le corps se dissout. Quelle plus misérable question, s'écrie-t-on, que celle de savoir si la mort est ou n'est pas la fin de la vie?

Je réponds que cette objection, présentée d'une manière si piquante dans les termes, est en elle-même plus misérable que la question.

Pourquoi les philosophes les plus voués au matérialisme sont-ils journellement obligés, pour pouvoir raisonner et

s'entendre, de distinguer l'homme moral de l'homme physique? C'est que, sans cesse ramenés par l'expérience à la véritable science des choses, ils sont forcés de distinguer par l'expression ce que la réalité ne permet pas de confondre. Le langage des matérialistes est une réfutation continuelle de leur système; ce doit être un état pénible pour eux que d'être perpétuellement en contradiction avec eux-mêmes.

J'ai déjà suffisamment développé les faits qui fondent la distinction, reconnue par l'universalité des philosophes, entre l'homme physique et l'homme intellectuel ou moral; mais je dirai que les mêmes faits me forcent à reconnaître dans l'homme une vie morale ou intellectuelle, absolument différente de sa vie physique. La question de l'immortalité de l'âme humaine ne se réduit donc pas à examiner vaguement si la mort est la fin de la vie; mais si la mort, qui n'est que la dissolution du corps, et qui est le terme de la vie physique de l'homme, doit également être le terme de cette autre vie que nous appelons intellectuelle ou morale, et que nous trouvons liée à un principe simple et indivisible, qui conséquemment ne saurait, par sa nature, être susceptible de dissolution. Comme l'on voit, il suffit de bien poser la question pour prouver que la mort de l'âme n'est pas une suite infaillible de celle du corps, et que, dans l'homme, l'être intelligent peut survivre à son enveloppe matérielle. A la vérité, par cela seul qu'une chose est possible, nous ne sommes pas autorisés à conclure qu'elle est; mais la possibilité est au moins un rayon précurseur de la preuve.

La grande difficulté dans la question de l'immortalité de l'âme vient, dit-on, de ce que cette immortalité ne peut jamais être qu'une hypothèse; car comment un philosophe acquerra-t-il la certitude d'une vie à venir dont personne n'a ni ne peut avoir l'expérience?

Cette objection, plus spécieuse que solide, suppose que nous ne pouvons jamais avoir la certitude que des faits présents ou matériellement vérifiés; mais ce principe n'est

proprement et rigoureusement applicable qu'aux faits de l'homme, qui dépendent toujours d'une volonté arbitraire, ambulatoire et incertaine. S'agit-il des faits de la nature, des phénomènes du monde physique : nous avons, dans maintes occasions, la certitude de ce qui arrivera, par la connaissance des lois d'après lesquelles nous voyons se succéder les faits qui sont arrivés, et ceux qui arrivent ou qui se passent journellement sous nos yeux. Cette certitude est fondée sur l'expérience d'un ordre constamment établi. Or je soutiens que la même certitude, ou pour mieux dire qu'une certitude plus grande, que même le plus haut degré de certitude, se rencontre dans les choses qui appartiennent au monde moral, parce que l'ordre qui régit ces choses est fondé sur des règles non seulement constantes, mais immuables et mille fois plus connues que celles par lesquelles le monde physique est gouverné.

Dans le monde physique, nous ne voyons que composition ou décomposition, mouvement ou repos. Des milliers de globes roulent sur nos têtes, des milliers d'insectes rampent sous nos pieds; savons-nous pourquoi tous ces êtres existent? éprouvons-nous le besoin de le savoir? A l'exception des choses qui tiennent à notre subsistance et à nos commodités, la création ne serait-elle pas muette pour nous si l'espèce de culte que nous rendons à la nature en la contemplant n'était soutenu et vivifié par les sentiments et par les idées que le spectacle de l'univers fait naître dans notre âme, et qui nous élève au-dessus de la nature même? Ainsi, partout où l'instinct se tait, ce n'est qu'en notre qualité d'êtres intelligents que nous nous emparons autant qu'il est en nous du monde physique.

Mais si, hors des objets, en petit nombre, qui touchent à notre conservation, l'étude du monde physique n'est pour nous qu'une incursion dans une terre étrangère, il en est autrement du monde moral : tout nous y est personnel, rien n'y appartient à la pure spéculation; la conscience même du *moi* anime toutes nos recherches, et garantit

tous nos résultats. Tandis que nos connaissances physiques n'empruntent que d'un sentiment moral tout l'intérêt qu'elles nous inspirent, nos connaissances morales ont une vie qui leur est propre, et qui se communique elle-même à tout.

Dans le monde physique, il n'existe d'autres rapports entre les êtres qui le composent que ceux résultant des lois générales par lesquelles ces êtres sont impérieusement régis. Tout être purement matériel est toujours à sa place, parce qu'il remplit toujours aveuglément l'objet auquel il est destiné. Les êtres sensibles, intelligents et libres, sont les arbitres de leur conduite ; ils violent sans cesse les lois de la nature et leurs propres lois. Il existe donc pour eux une responsabilité qui est étrangère aux êtres physiques. De là je vois naître un ordre de choses entièrement distinct des lois qui gouvernent la matière.

Pour connaître cet ordre, suivons les faits. Tout est extérieur dans les phénomènes du monde physique ; mais les phénomènes du monde moral sont, par leur essence, dérobés à tous les yeux. Les pensées de l'homme, ses sentiments, ses désirs, ses volontés, ses projets, ne sont que des opérations secrètes de son âme, tant qu'il ne les manifeste pas. Quel est donc cet être intérieur et absolu, qui, placé au milieu de l'univers, sait se rendre indépendant, qui pénètre tout et se rend inpénétrable, qui plane avec une entière liberté sur tous les objets que la pensée peut embrasser et que le sentiment peut atteindre? Sous quelles lois, sous quelle garantie la responsabilité reconnue d'un tel être existe-t-elle ?

Les hommes sont témoins et juges des actions des hommes; ils distribuent l'estime et le blâme, les peines et les récompenses : mais qui sera témoin et juge des pensées ou des motifs qui produisent ces actions? C'est pourtant le motif qui constitue la véritable moralité de l'acte : on n'est point vertueux si on n'a pas intention de l'être. Que d'erreurs, que d'injustices dans les jugements humains ! Combien de fois a-t-on présenté, dans la question que nous traitons, le spectacle affligeant du crime impuni,

souvent heureux, et de la vertu opprimée! Quelque justes d'ailleurs que soient les hommes, les crimes cachés et les vertus obscures ne sauraient être de leur ressort. Qui pourra jamais sonder les profondeurs du cœur humain? La justice, qui ne se rapporte qu'aux actions utiles, ou dangereuses pour nos semblables, est uniquement faite pour les besoins variables et les intérêts passagers de la société; mais ne découvrons-nous pas de nouveaux rapports pour l'homme dans ces sentiments sublimes qui soutiennent ou élèvent son âme, dans ces grandes pensées qui l'embellissent, dans ces prodiges secrets de force ou de faiblesse, de misère ou de grandeur, de perfidie ou de générosité, de résignation ou de désespoir; en un mot, dans tous ces phénomènes intérieurs, éclairés seulement par la conscience, cet astre indivisible qui lance parfois des étincelles au dehors, mais qui est constamment attaché à un autre ciel que celui qui tombe sous nos sens.

La conscience! quel mot ai-je prononcé? Que je plains l'aveuglement de ceux qui n'en parlent que comme si elle était l'unique enfer du méchant et le seul dédommagement du juste! La conscience réfléchit sur chaque individu la lumière qu'elle reçoit elle-même de la raison suprême; elle est le signe, le lien, et non le terme de nos rapports avec l'éternelle équité; tous les sentiments qu'elle réveille, tous les jugements qu'elle porte, dirigent les regards de notre âme vers une nouvelle région. Je ne nie point que le remords ne soit déjà une peine, par les chagrins cuisants qui l'accompagnent et qui nous déchirent; mais il devient encore un présage par les sombres terreurs qui s'y mêlent. Si le crime suffit pour autoriser l'action de la justice humaine, un repentir sincère et touchant, qui ne peut être jugé par les hommes, nous découvre une autre justice. Le malheureux qui ouvre son âme à ce sentiment, qui déclare cet appel à la clémence divine, et qui expire sur un lit de douleur, dans les fers ou sous le glaive de la loi, attend la miséricorde après la torture, et il voit poindre l'aurore d'un nouveau jour. Je le demande à tout esprit raisonnable et de bonne foi, le repentir, ce

compagnon secourable de notre faiblesse, n'est-il pas évidemment la preuve et le gage de notre immortalité? D'autre part, si je jette les yeux sur l'homme juste, je le trouve heureux par le témoignage de sa conscience. Mais n'a-t-il pas toujours à lutter contre ses passions et contre celles des autres? Son cœur n'est-il pas continuellement travaillé par cette méfiance délicate qui lui fait craindre, à chaque instant, de rencontrer un écueil pour la vertu dans sa vertu même? N'aurait-il donc plus rien à attendre pour son bonheur? Ah! son espérance le précipite au-devant d'un avenir dont la perspective encourage tous ses efforts et le console de tous ses sacrifices. Notre conscience, où naissent nos plus sérieuses craintes et nos espérances les plus élevées, nous porte donc sans cesse vers une nouvelle terre et vers un nouveau ciel. J'ajoute que les rapports dont elle est le lien sont de nature à ne finir jamais : car la communication qu'ils nous ouvrent n'est pas seulement avec des êtres semblables à nous, mais avec cette sagesse éternelle, avec cette haute intelligencee par qui tout est, et qui subsistera éternellement.

Au surplus, le sceau de l'immortalité fut gravé dans notre âme avec celui de la perfectibilité. L'homme, comme être physique, n'a qu'une existence limitée dans sa forme, dans ses progrès, dans sa durée. Mais qui peut assigner des limites à son existence intellectuelle et morale. Il dispose des choses qu'il connaît, il poursuit celles qu'il ne connaît pas. Tout ce qui est compréhensible est du ressort de sa raison. Tout ce qui peut être aimé, admiré ou senti, est du ressort de son cœur. Il se montre partout comme le roi de la nature, et il s'élance jusqu'à son auteur. Qu'y a-t-il d'extraordinaire quand on dit que tout est fait pour l'homme, puisque, de tous les êtres connus, l'homme est le seul qui sache user de tout? Les mystères qu'il rencontre l'étonnent, et ne le découragent pas. Si son ignorance semble attester sa faiblesse, le sentiment pénible de cette ignorance constate son aptitude et sa force. Pourrait-il se trouver malheureux d'ignorer la vérité, s'il n'était appelé à la connaître? Il a honte de

ses imperfections, tant est profond chez lui le sentiment qu'il a de sa noble destinée. Son âme active se proportionne à tous les objets qui l'occupent. Ainsi, les grandes vertus naissent des grandes occasions, les grandes circonstances font les grands hommes. Que dirai-je de l'instinct particulier qui pousse notre espèce vers le bonheur, et de ces méprises journalières qui nous font poursuivre si ardemment des plaisirs trompeurs et de frivoles jouissances? Tardons-nous à reconnaître l'erreur? Ces jouissances et ces plaisirs ne sont que des situations; le bonheur qui fait l'objet de nos recherches est un état. Courant sans cesse après cet état qui fuit, l'homme parcourt avec inquiétude tous les objets qui s'offrent à lui, sans pouvoir se reposer sur aucun. Moins occupé de ce qu'il est que de ce qu'il sera, il s'abandonne à une éternelle agitation, il ne vit jamais, *il espère toujours de vivre* (1). Ah! la vie présente n'est donc que le songe de la vie? ne tiendrons-nous jamais la réalité?

Ces arguments ne sont pas des preuves, s'écrient les sophistes. Mais que faut-il donc? Nos besoins physiques ne sont-ils pas l'unique preuve de notre droit à toutes les choses nécessaires à notre conservation et à notre subsistance? S'avise-t-on pourtant de contester ce droit ou de le révoquer en doute? Or la même relation n'existe-t-elle pas entre notre amour inné pour la vérité et notre vocation à la découvrir et à la contempler un jour; entre nos sentiments, notre manière d'être, et notre destination; entre le besoin que nous avons d'être heureux et notre droit à toutes les choses nécessaires au bonheur? Nos idées du juste et de l'injuste, le *moi* intérieur qui échappe à tous les regards humains, notre perfectibilité, nos affections morales, nos facultés intellectuelles, ne nous donnent-elles pas la conscience et conséquemment la certitude de nos rapports secrets et impérissables avec l'auteur de toute perfection et la source de toute justice? J'affirme que le soleil se lèvera demain, par l'expérience que j'ai de

(1) J.-J. Rousseau.

sa marche; j'affirme que mon âme ne périra pas, par l'expérience que j'ai de ses relations. S'il existe quelque différence entre la première affirmation et la seconde, elle est tout à l'avantage de celle-ci. Car dans le cours périodique des astres, et dans les autres phénomènes du monde physique, je ne vois que les jeux de la toute-puissance du Créateur, j'ignore les vues particulières de sa sagesse; dans la grande question de l'immortalité, j'ai pour principe de conviction sa volonté même; le dépôt de cette volonté est dans mon propre cœur; elle se manifeste dans les liens sacrés par lesquels des êtres sensibles, libres, intelligents, sont nécessairement unis à cette justice primitive et essentielle qui a fondé l'ordre moral, et qui peut seule en être la sanction. Niez l'immortalité de l'âme, tous nos rapports avec l'Etre-Suprême sont détruits, nous devenons étrangers à la sollicitude et à la puissance du Créateur, l'homme n'est plus qu'un mystère désespérant pour l'homme; que l'âme soit immortelle, l'ordre moral a une garantie, l'homme est expliqué, la providence est justifiée.

Je ne crois pas avoir besoin de réfuter ceux qui prétendent que Dieu est trop grand pour consentir à s'occuper de nous. L'homme serait-il donc plus à dédaigner que le plus misérable des insectes? Rien de ce qui a été jugé digne, dans le moment de la création, de trouver place parmi les œuvres de la toute-puissance de Dieu, pourrait-il jamais devenir étranger à sa providence? Dieu a commandé une fois pour gouverner toujours. Les différentes lois d'après lesquelles il a créé les différents êtres sont celles d'après lesquelles il les régit et les conserve; et ces lois, qui sont son ouvrage, comment seraient-elles incompatibles avec sa grandeur?

Mais, dit-on, si le Créateur destinait les hommes à être plus heureux et plus parfaits qu'ils ne le sont, pourquoi n'allait-il pas plus directement à ses fins? N'eût-il pas pu prévenir dans ce monde les abus et les désordres qui le ravagent, au lieu de se réserver le droit de punir ces désordres et ces abus dans l'autre? Je demanderai à mon

tour : Pourquoi les hommes souffrent-ils de l'intempérie des saisons? Pourquoi sont-ils sujets aux infirmités et aux maladies? Pourquoi leur enfance est-elle si longue, et leur existence physique si courte et si rapide? Pourquoi naissent-ils avec des passions? Pourquoi sont-ils libres de faire le mal comme le bien? En dernière analyse, toutes ces questions aboutiraient à celle qui fut proposée par un prince indien à des missionnaires qui voulaient l'instruire, et auxquels il demanda : *Pourquoi y a-t-il quelque chose?* Je répondrai à nos sophistes ce que tout homme raisonnable aurait pu répondre à ce prince, qu'en tout, le principe des choses nous est inconnu, et que nous sommes réduits à raisonner sur les faits dont notre conscience ou nos sens nous donnent la certitude. Faut-il répéter ce que je crois avoir déjà dit? Nous connaissons peu et nous ne connaissons qu'à demi. Dans les sciences qui font le plus d'honneur à nos progrès, les vérités ne sont ramassées que par pelotons. Nous voyons des masses particulières, jamais l'ensemble. Il y a toujours quelque interruption dans la suite, dans la chaîne de nos connaissances. En métaphysique, par exemple, la raison démontre la prescience de Dieu, le sentiment ne nous laisse aucun doute sur la liberté de l'homme; mais les anneaux intermédiaires qui concilient ces deux dogmes importants nous échappent. Sur quelques objets nous n'avons que des vérités solitaires qui figurent comme des habitations isolées au milieu d'un vaste désert. Dans une telle situation, qu'exige de nous une saine philosophie? Que nous n'argumentions pas d'une vérité contre une autre, et que les choses qui nous sont inconnues ne nous fassent pas abandonner celles que nous connaissons. Au sein de l'obscurité qui nous environne, nous n'entrevoyons un faible crépuscule que par des fentes étroites et inégalement placées de distance en distance : serait-il sage de les fermer, sous prétexte que nous nous efforcerions en vain de les élargir?

CHAPITRE XII.

Que faut-il penser de l'opinion des auteurs qui nient la possibilité d'administrer des preuves philosophiques de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme ?

Quelques professeurs allemands, qui déclarent n'être ni matérialistes ni athées, apportent le plus grand soin à prouver que l'on ne peut administrer aucune preuve proprement dite de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme.

Il y a deux sortes de preuves, dit Kant : les preuves *à priori* et les preuves d'expérience, autrement appelées *empiriques*. Descartes a voulu démontrer *à priori* l'existence de Dieu, c'est-à-dire il a voulu la démontrer par l'idée même que nous avons d'un être nécessaire et infini ; mais il n'a pas vu qu'on ne peut conclure de l'idée à la réalité. D'autres ont pris à témoin de l'existence de Dieu tout ce que nous voyons dans l'univers ; ils se sont fondés sur des preuves d'expérience. Mais l'expérience, qui ne va jamais au-delà des faits que l'on observe, suppose-t-elle autre chose que l'univers même? On est tombé dans les mêmes inconvénients quand on a raisonné sur la spiritualité et sur l'immortalité de l'âme. On suppose que notre âme est une substance spirituelle, parce qu'on se forme l'idée d'une substance immatérielle; on suppose qu'elle est immortelle, parce qu'il n'entre point dans l'idée que nous nous formons d'une substance simple et indivisible d'être sujette à dissolution. Je conviens, dit Emmanuel Kant, que tout cela peut être ; mais il faudrait que l'expérience concourût avec nos raisonnements *à priori* pour constater que tout cela est : or l'expérience ne nous découvre que

de simples modifications qui peuvent très bien n'être que les métamorphoses de la nature. Néanmoins, dans l'opinion où paraît être ce philosophe que les vérités de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, sont utiles au genre humain, il ne les établit point en philosophe, mais en législateur : il les décrète (1).

Je soutiens au contraire que les vérités de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, sont des vérités philosophiques, c'est-à-dire des vérités constatées par des preuves proprement dites. Exactement parlant, rien de ce qui est ne peut être connu ni prouvé *à priori*. L'existence est un fait, et un fait, quel qu'il soit, ne peut être fondé que sur ce qu'Emmanuel Kant appelle des preuves empiriques, c'est-à-dire sur l'expérience. Des idées et des preuves *à priori* supposeraient, non la science qui s'acquiert, mais une prescience de toutes choses qui n'a jamais été ni ne peut être le partage de l'homme. Je sais que Descartes a cru prouver *à priori* l'existence de Dieu, en disant que l'idée que nous avons d'un être nécessaire est la preuve la plus démonstrative de cette existence; mais je ne sais pourquoi Emmanuel Kant, si entêté partout ailleurs des idées *à priori*, blâme si légèrement le fond de la démonstration de ce philosophe. Descartes n'a péché que dans la forme; sa démonstration est mal faite, sans être erronée. Il sentait fortement en lui l'idée d'un être nécessaire, mais il était trop imbu de son système des idées innées pour entreprendre d'analyser cette grande

(1) On sait que, sous le trop fameux Roberspierre, la Convention nationale de France, par un décret ridicule, et comme on l'aurait pu faire chez des sauvages, proclama un être suprême et l'immortalité de l'âme. Ce que je voudrais pouvoir oublier pour l'honneur de ma nation, et ce qui ne peut être expliqué que par l'excès de la tyrannie sous laquelle on gémissait alors, c'est que les communes à l'envi félicitèrent la Convention de ce décret, comme d'un trait de lumière que des anges auraient bien voulu faire luire au milieu de la barbarie et du chaos.

idée et d'en montrer la génération : s'il l'eût fait, on ne lui eût jamais reproché de n'avoir établi l'existence de Dieu que sur une abstraction. Descartes commence par où il aurait fallu finir. Sans doute, l'existence d'un être nécessaire, infini, souverainement intelligent, n'est pas prouvée par cela seul que nous pouvons nous former, plus ou moins arbitrairement, une idée quelconque d'un pareil être ; mais elle est prouvée par les faits qui produisent en nous cette idée et qui lui prêtent un appui réel. En remontant à ces faits, Descartes eût présenté sa preuve d'une manière moins neuve et moins piquante, mais plus concluante et plus solide. Je ne dois pas laisser échapper cette occasion sans remarquer combien il importe à la découverte et à l'établissement de la vérité que nous n'ayons pas de faux systèmes sur l'origine de nos idées et sur le principe de la connaissance humaine. L'admirable Fénelon, dans son excellent *Traité de l'existence de Dieu*, a su faire marcher de pair les preuves sensibles et les preuves abstraites.

Il est vrai que, selon Kant, dont la philosophie nous déloge impitoyablement de partout, sans nous laisser une pierre sur laquelle nous puissions reposer notre tête, l'existence de Dieu ne saurait être prouvée par l'expérience, ou, ce qui est la même chose, par les faits. S'il faut l'en croire, l'expérience ne peut jamais aller au-delà des objets qu'elle nous offre et qu'elle nous rend sensibles. Je réponds que ceci n'a besoin que d'explication. Sans doute, la vérité étant dans les choses, et non dans mon esprit, qui les voit et qui les juge, moins je mets du mien dans les jugements que je porte, plus je suis sûr de ne pas blesser la vérité. Ainsi, la règle qui soumet le raisonnement à l'expérience est confirmée par la raison même; mais soumettre le raisonnement à l'expérience, ce n'est pas renoncer au droit précieux de raisonner, c'est seulement s'abstenir de toute supposition arbitraire et ne raisonner que d'après les faits que l'expérience nous fournit. Si l'homme n'était capable de recevoir que des impressions

aveugles, il ne pourrait voir dans chaque fait que le fait même; il aurait des sensations sans pouvoir acquérir des connaissances. Mais l'homme, qui est capable de raisonner, et dont la raison a des limites moins étroites que l'instinct, voit, juge et conclut : de là, chez lui, tout fait donne lieu à une pensée, et peut devenir la preuve ou l'indication d'un nouveau fait; il n'est pas nécessaire que je le tienne sous ma main, il suffit que son existence me soit démontrée par les faits que je connais et dont j'ai déjà l'expérience personnelle.

Long-temps avant d'avoir pu pénétrer en Amérique, on aurait pu être certain, par la figure de la terre, de l'existence d'un autre hémisphère. Un astronome qui prédit des éclipses le fait d'après l'observation exacte des phénomènes qui ont précédé, accompagné ou suivi celles qui se sont vérifiées sous ses yeux ou sous les yeux de ses maîtres. Il n'a point encore l'expérience d'autres faits qui lui donnent la certitude de ces éclipses. Les faits que nous connaissons déjà sont, dans les sciences, ce que sont, dans la navigation, les pointes de rochers qui s'élèvent au milieu d'une mer immense : ils marquent la position et la route. On peut aussi les comparer aux vents frais qui annoncent au navigateur inquiet et fatigué la terre qu'il ne voit pas encore. Ainsi Dieu est annoncé et prouvé par l'univers. Les corps que je connais reçoivent et communiquent le mouvement, mais ne le produisent pas : il y a donc un premier moteur, puisqu'il ne peut point y avoir d'effet sans cause. Ce premier moteur, qui donne tout et qui ne reçoit rien, renferme nécessairement en lui-même le principe d'un mouvement spontané; or je ne rencontre les traces de ce principe que dans les êtres intelligents et libres : le premier moteur est donc un être qui a une intelligence et une volonté. Toutes ces conséquences sont directes, elles naissent immédiatement des faits dont j'ai l'expérience : elles sont donc prouvées par ces faits, c'est-à-dire par l'expérience même.

Je ne répéterai point ici ce que j'ai dit sur la spiritualité

et sur l'immortalité de l'âme; mais, quoi qu'en dise Emmanuel Kant, je n'ai besoin que de connaître la matière comme étendue et divisible, pour être assuré qu'elle ne pense pas. Je n'ai besoin que de connaître les rapports et la tendance de mon être intellectuel et moral, pour être convaincu que cette tendance et ces rapports ne peuvent se terminer à la vie présente. Les objections latérales ne peuvent rien contre les preuves directes. Quand ma conclusion est une suite, une dépendance immédiate d'un fait dont j'ai l'expérience, il peut y avoir obscurité, il n'y a plus incertitude. Que l'on y prenne garde, je ne parle que des *conséquences immédiates*, et non des *conséquences arbitraires ou éloignées*. J'appelle *conséquences arbitraires ou éloignées* toutes celles qui n'ont point une liaison naturelle et proprement dite avec les faits desquels je les déduis. Par exemple, les faits et les choses que nous éprouvons dans la vie présente nous annoncent et nous prouvent une vie à venir; mais les raisonnements que nous pouvons faire sur les détails de cette seconde vie ne sont plus des conclusions appuyées sur des faits. La certitude manque alors, parce que nos spéculations ne sont plus que notre ouvrage, et parce que notre raison cesse de nous réfléchir la lumière qu'elle reçoit de l'expérience; mais toutes les fois que des faits incontestables dirigent mes conclusions, et que mes conclusions sont le résultat direct et juste de ces faits, j'ai toute la preuve que je puis exiger, et toute la certitude que je puis obtenir dans l'examen et la recherche de la vérité. A moins que l'on ne prétende que, hors des mathématiques, il n'y a ni démonstration ni certitude, je soutiens que l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine, doivent être rangées dans la classe des vérités les plus rigoureusement démontrées.

CHAPITRE XIII.

De quelques systèmes particuliers qui, sans avoir le danger du matérialisme, ont comme lui leur source dans une fausse application des sciences expérimentales à la métaphysique.

Le matérialisme et l'athéisme sont incontestablement l'abus le plus grave et le plus dangereux que l'on ait fait, en métaphysique, de nos progrès et de nos découvertes dans les sciences naturelles; mais il est d'autres excès qui dérivent de la même source, et qui, sans entraîner des effets aussi funestes, nous ont jetés dans des idées exagérées et dans une foule d'illusions.

On a voulu décomposer les facultés de l'âme humaine, comme l'on décomposerait les ressorts de la machine la plus connue et la moins compliquée. On a cru pouvoir soumettre toutes nos forces morales et intellectuelles au calcul. Depiles, dans un *Essai*, a entrepris de peser les talents des plus grands peintres qui ont paru. Un autre écrivain, qui a voulu redresser le système de cet auteur, va plus loin que lui : il pense qu'avec des observations fines et adroites sur les différentes espèces de talents qu'il faut avoir pour réussir dans un genre, et en combinant les effets que produisent certaines qualités de l'esprit, on pourrait arriver aux éléments nécessaires pour prononcer avec équité sur le mérite de plusieurs concurrents, ou pour apprécier la valeur relative des grands hommes qui ont couru la même carrière, en quelque genre que ce soit. Je doute que des quantités morales, qui échappent presque toujours à l'œil le plus attentif, et qui sont pour l'ordinaire si diversement appréciées par les hommes, puissent

donner prise à des observations telles qu'il les faudrait pour fonder un art soumis à des règles certaines ou convenues.

Jusqu'ici les philosophes s'étaient contentés de raisonner sur les rapports qui peuvent exister entre la moralité d'un homme et ses traits extérieurs. Plusieurs auteurs ont publié leurs conjectures à ce sujet; mais ils ne les ont données que comme des probabilités. Aujourd'hui, nous partons de nos connaissances anatomiques pour établir que si le corps influe sur l'âme, il est également vrai que l'âme se peint, selon des règles constantes, dans la structure et dans les mouvements du corps. Lavater, aussi distingué par son génie que par ses vertus, mais né avec une imagination aussi vive que son cœur était sensible, a porté dans cette matière l'esprit de système jusqu'à vouloir prouver que la *physiognomonie* est une véritable science qui peut se réduire en règles et en principes, et dont la découverte et les progrès sont capables d'honorer notre siècle. Je conviens qu'en général les traits de la physionomie ne sont point étrangers aux affections de l'âme; je conçois que l'impression fréquente et habituelle de ces affections peut laisser des traces permanentes et durables : voilà comment la physionomie peut annoncer le caractère, et nous mettre quelquefois à portée de juger l'un par l'autre. Mais il sera toujours plus sûr de juger les hommes par leurs actions que par leur visage. Je ne voudrais pas que des observations si rarement désintéressées, si souvent fautives, devinssent la base de nos jugements. Des auteurs ont soutenu que chaque âme fabrique son corps : est-il plus vrai que chaque âme fabrique sa physionomie ? Observons les faits particuliers; mais gardons-nous de les transformer en règles générales. Refusons surtout le nom de *sciences* à des explications mystérieuses, qui supposent des connaissances que nous n'avons pas et que nous n'aurons vraisemblablement jamais.

Je ne fais pas le dénombrement de tous les faux systèmes de métaphysique vers lesquels l'esprit général de no-

tre temps nous porte; mais je remarquerai que l'erreur, chez l'homme, est toujours à côté de la vérité; que nous ne pouvons faire de progrès dans une science sans qu'une autre en souffre; que le même esprit qui favorise notre avancement sur certains objets semble reculer ou dénaturer nos connaissances sur d'autres; que le cours de notre instruction peut être comparé au flux et au reflux de la mer, dont l'effet est d'apporter sur le rivage quelques matières nouvelles, et d'éloigner une partie de celles qui s'y trouvent. J'ajouterai que la métaphysique et la physique sont deux sciences qui ont plus particulièrement éprouvé une succession alternative de lumière et d'obscurité : on dirait que ce sont deux hémisphères qui ne peuvent être éclairés en même temps.

—

CHAPITRE XIV.

L'esprit philosophique est-il étranger aux belles-lettres et aux arts ?

Les sciences et la philosophie sont l'ouvrage de l'expérience et de la raison, les belles-lettres appartiennent plus particulièrement à l'imagination et au sentiment ; mais le sentiment doit être observé, et l'imagination a besoin d'être réglée. Il faut donc que les esprits soient parvenus à un certain degré de maturité et d'instruction pour que les lettres et les beaux-arts puissent prospérer chez un peuple. L'Italie avait vu fleurir ses universités avant le pontificat de Léon X; Bacon, en Angleterre, donna le mouvement à tout ; le génie de Descartes a peut-être plus influé qu'on ne pense sur le beau siècle de Louis XIV.

On a toujours dit, il est vrai, que les lettres et les beaux-arts précèdent les sciences et la philosophie; mais la chose ne doit pas être prise dans un sens trop absolu. Je conviens qu'une fois que la véritable route est ouverte, la marche des belles-lettres et des beaux-arts est moins lente que celle des sciences et de la philosophie, qui rencontrent sans cesse sur leurs pas les préjugés, les erreurs, les habitudes et des obstacles de toute espèce. Semblable à la brillante clarté du jour, qui dissipe promptement les ombres que laissait encore la clarté plus faible de l'aurore, le bon goût se répand avec la rapidité de la lumière : ainsi, dans le même siècle où la France produisit tant de poètes célèbres et tant de grands écrivains, elle vit naître la musique dans les opéras de Lulli ; elle admira les tableaux des Poussin, des Lesueur, des Lebrun, et les statues des Puget. Mais le prodigieux développement que

favorisèrent les événements glorieux d'un long règne et l'enthousiasme de l'honneur français avait été préparé par l'esprit de société, qui donna l'éveil à toutes les passions délicates et aimables, par nos premières conquêtes dans les sciences, par notre avancement dans les arts mécaniques et commerciaux, et par les premiers efforts d'une philosophie naissante. En effet, il est nécessaire que les hommes aient une certaine masse d'idées acquises, et que le perfectionnement de l'état civil ait ouvert plusieurs sources de communication entre eux, pour que les langues nationales puissent être enrichies et améliorées. Toute langue est un système de signes qui suit le système de nos rapports, de nos communications et de nos connaissances. Il est encore nécessaire que les hommes se soient attachés à quelque chose de réel, que leurs talents aient été dirigés vers une multitude d'objets divers, pour que l'on sente, dans chaque département de la société civile, le prix de la culture et du savoir. Tout ce qui donne du ressort à l'âme l'engage à jouir d'elle-même; le désir d'être instruit produit et accroît le besoin d'être ému. La découverte des choses utiles nous conduit à la recherche de celles qui ne sont qu'agréables. On raffine sur les plaisirs après avoir raffiné sur le soin des affaires. Alors les mœurs, les événements, la pratique de la vie commune, le conflit des intérêts, le choc des passions, la diversité des goûts, fournissent, à chaque instant, des objets nouveaux au poète, à l'orateur, à l'artiste. Le génie, le talent, se manifestent sous une croissante variété de formes à l'infini, et à l'aide d'une raison mûrie, d'une raison cultivée par l'observation, par l'exercice, les formes, même dans les objets de pur agrément, s'épurent, se perfectionnent, et deviennent insensiblement plus régulières. La philosophie est donc plus ou moins contemporaine des beaux-arts et des belles-lettres.

Ce n'est pas un de ses moindres bienfaits de nous avoir délivrés, dans le temps, d'un respect trop superstitieux pour les ouvrages des anciens. Nos pères imaginaient que,

si la nature avait instruit et inspiré les premiers hommes, l'antiquité devait être pour eux la nature. Les beautés réelles échappaient à des esprits mal exercés, et les défauts mêmes étaient admirés comme des beautés. Cette superstition littéraire engourdissait tout : elle ne disparut que lorsque les hommes eurent recouvré une certaine liberté dans les pensées et une certaine confiance dans leurs propres forces. Quand on put choisir entre Aristote et Platon, fronder l'un et l'autre avec Descartes, on commença à croire que l'on pouvait être poète sans imiter servilement Homère ou Virgile. On cita moins, on raisonna davantage ; chacun put se dire à lui-même, comme le Corrége : *Et moi aussi, je suis peintre.*

La culture des sciences et de la philosophie soumet ceux qui s'y livrent à des occupations froides, tranquilles et uniformes, qui paraissent, par elles-mêmes, devoir être peu favorables aux progrès de la littérature et des beaux-arts; mais l'exaltation, excitée par les découvertes que l'on fait dans la philosophie et dans les sciences, produit une heureuse secousse dans les âmes. Ces découvertes rendent le spectacle de l'univers plus sensible à tous les yeux. Les hommes, qui ont, en général, besoin d'être avertis pour apercevoir les choses même qui les touchent le plus, s'éveillent et deviennent plus observateurs. L'esprit de recherche et d'exactitude s'établit, il agit en tous sens, il se porte sur tous les objets qui s'offrent à lui, et principalement sur ceux dans lesquels on se trouve engagé.

Il était donc naturel que les belles-lettres et les beaux-arts, après l'époque de leur renaissance en Europe, prissent un nouvel essor avec nos premiers succès dans les sciences. Cela devait être, et cela fut.

Cependant, comme le génie va toujours en avant de son siècle, Malherbe, à côté des Ronsard, des Pibrac, créa notre poésie. Au milieu du langage le plus barbare, Amyot par ses traductions, Pasquier dans ses *Recherches*, Montaigne dans ses *Essais*, accréditèrent notre prose. Après eux, Balzac prouva qu'on pouvait la polir et

lui donner du nombre. Corneille, en paraissant, fonda notre théâtre. Mais tous ces hommes extraordinaires furent d'abord méconnus et négligés. C'étaient des lumières qui luisaient dans les ténèbres sans pouvoir encore les dissiper. N'oublions pas que l'on préféra long-temps le faux bel-esprit de Voiture à la profondeur, à l'élévation et à l'énergie de Corneille. Heureusement la masse des véritables connaissances augmentait de jour en jour. Une raison plus exercée marchait sur les pas de l'imagination, pour en prévenir les écarts sans en comprimer les élans. Certainement l'esprit de justesse et d'observation, qui est l'âme de toutes les sciences et de tous les arts, avait déjà fait bien des progrès, lorsque Racine, toujours vrai, toujours élégant, et sublime quand il le faut, développa dans la tragédie tous les ressorts du cœur humain, et lorsque, dans le même temps, Molière sut, avec tant d'art et de succès, peindre et corriger les ridicules des hommes. A cette époque, de grandes illusions se manifestaient encore dans la philosophie de Malebranche. Mais une saine philosophie dominait dans les vers de Boileau. C'est à Pascal, géomètre et physicien, que nous sommes redevables des *Lettres provinciales*, qui sont des chefs-d'œuvre de style, de discussion et de goût. C'est à l'esprit raisonneur et méthodique, c'est à l'esprit philosophique, en général, que nous devons les modèles et les préceptes, les livres élémentaires et classiques, qui sont sortis de Port-Royal, et qui ont eu une si grande influence sur leur siècle et sur le nôtre.

Je ne dirai pas qu'il n'appartient qu'à la philosophie de faire fleurir jusqu'à un certain point les lettres et les beaux-arts, mais j'affirmerai que les lettres et les beaux-arts ne fleuriront jamais chez une nation qui n'a point de philosophie. Il faut de l'ordre à tout, il en faut même dans les ouvrages que l'enthousiasme produit. L'ordre, en général, plaît toujours, parce qu'il facilite les opérations de notre âme. Il est, d'ailleurs, un ordre particulier et naturel, et un ordre propre à chaque chose; il en est un jus-

que dans la marche désordonnée des idées et des sentiments qui caractérisent les plus violentes passions. Or, pour découvrir cet ordre, dans quelque matière, dans quelque genre que ce soit, il faut l'observer; et d'une grande justesse dans la manière d'observer et de discuter les objets dépendent nos succès dans la manière de les représenter et de les peindre. Il est une logique pour les sens dans tous les arts qui parlent aux sens. C'est elle qui nous apprend à distinguer, dans la musique, l'harmonie d'avec la mélodie, et à faire usage de l'une et de l'autre. C'est elle qui nous fait apercevoir, dans un tableau, les gradations, le clair-obscur, la perspective, l'accord des couleurs, la correction du dessin. Il est une métaphysique du cœur pour la poésie. L'art de penser et l'art de parler ne peuvent être séparés dans l'éloquence. Les belles-lettres et les beaux-arts sont donc réellement du domaine de la philosophie qui s'étend sur tout ce qui intéresse notre manière de concevoir, de sentir et de nous exprimer.

Tout peuple qui commence à se polir et à cultiver les lettres ne compte d'abord que quelques auteurs très imparfaits, qui obtiennent pourtant les suffrages de leurs contemporains. On admire ces auteurs, parce qu'ils offrent, par intervalle, quelques beautés naturelles que tout le monde sent; mais ce n'est qu'en devenant observateur qu'on commence à démêler leurs imperfections et leurs défauts. Le siècle qui admira Lucilius n'eût pas produit Horace. Le siècle de Boileau est à une grande distance de celui de Régnier. Dans les nations comme dans les individus, le goût ne se développe qu'avec les connaissances. Je sais que, parmi les beaux-arts, il en est dont l'enfance a été moins longue et qui ont prospéré subitement, quand tout était encore à demi-barbare autour d'eux. Ainsi, l'Europe moderne a vu fleurir la peinture et la sculpture, long-temps avant que de pouvoir faire quelques progrès dans les lettres. Mais cela tient à la nature particulière de ces arts, et aux circonstances dans lesquelles on se trouvait. Les monuments de l'antiquité

que l'on avait découverts frappaient tous les yeux. Avec du talent et de l'imagination, un artiste n'avait presque besoin que de les voir, pour se mettre en état de les imiter. A la vérité, nous avions également sous la main tous les chefs-d'œuvre de poésie et d'éloquence qui avaient tant contribué à la gloire d'Athènes et de Rome; mais dans les genres dont les beautés ne pouvaient être sensibles qu'à l'esprit, il fallait, avant tout, qu'il s'opérât de grands changements dans toutes les choses qui forment l'esprit, c'est-à-dire dans nos langues, dans nos idées, dans nos habitudes, dans nos mœurs, trop incultes encore pour pouvoir faire éclore parmi nous cette fleur de littérature, connue sous les noms d'*atticisme* des Grecs et d'*urbanité* romaine. Or, tous ces changements heureux ne se sont effectués que lorsque, invités par les circonstances à secouer le joug d'une accablante et fausse érudition, nous avons commencé à raisonner, à observer, à comparer, c'est-à-dire lorsque nous avons commencé à être philosophes.

C'est l'*esprit de société*, disent certains écrivains, qui a tout fait en se perfectionnant. Mais l'esprit de société suppose déjà un grand développement de nos facultés morales et intellectuelles, et il n'est lui-même qu'une espèce de philosophie pratique, qui nous offre en action ce que la philosophie spéculative nous offre en théorie. L'*esprit de société* se compose d'une foule de petites choses, d'une multitude d'observations fines et déliées, qui ne sauraient être recueillies et comparées sans beaucoup de sagacité, et d'après lesquelles on juge de ce qui plaît aux âmes sensibles et généreuses, de ce qui plaît au grand nombre, de ce qui plaît quelquefois, de ce qui plaît toujours. Il faut être plus philosophe que l'on ne pense, je ne dis pas seulement pour être homme de goût, mais même pour ne jamais blesser les convenances et pour être constamment à sa véritable place comme homme du monde.

Si l'on prétend que le bon goût a précédé les méthodes philosophiques, la rédaction des préceptes et des règles,

on a raison. Les hommes ont senti et connu le beau avant de faire des traités pour le définir. Il y a eu des orateurs avant que l'on ait publié des rhétoriques, et il y a eu des poètes avant qu'il ait existé des professeurs de poésie. En tout et partout, les leçons ne sont venues qu'après les modèles. C'est même sur les ouvrages qui réussissent, en chaque genre, que les règles doivent être faites. Mais que l'on ne s'abuse pas : les beautés que l'on remarque dans les ouvrages ne sont que l'application des règles mêmes, que l'on n'enseigne point encore, mais que les bons esprits savent toujours pressentir et observer. Si, après les grands modèles, on rédige des méthodes, c'est pour fixer le bon goût, et non pour le produire. Il existe, il se propage avant toutes les méthodes ; mais il ne naîtrait jamais si une raison perfectionnée n'éclairait l'imagination et le sentiment : or, la raison se perfectionne par la culture des sciences. Il n'est, sans doute, pas nécessaire de savoir la géométrie, ou d'avoir approfondi la métaphysique, pour briller dans la littérature et dans les beaux-arts ; mais les sciences, lorsqu'on commence à les cultiver avec fruit, changent peu à peu le ton général. Elles répandent autour d'elles cet esprit de calcul, de justesse et de discussion, qui est nécessaire à tout, qui filtre insensiblement à travers tous les objets de nos recherches, et dont la salutaire influence peut être comparée à celle de l'air, que nous respirons sans nous en apercevoir, et auquel nous devons la santé et la vie. Les arts agréables prennent une nouvelle forme à mesure que les sciences et les arts utiles se régularisent et s'étendent, les progrès du bon goût suivent ceux de la raison, et une sorte de tendance universelle à la perfection se glisse dans toutes nos pensées, dirige toutes nos poursuites et anime tous nos efforts.

Je connais les reproches que l'on a proposés et que l'on propose journellement contre l'esprit philosophique. On l'accuse de nuire aux lettres et aux beaux-arts, et de préparer leur décadence en soumettant l'imagination à une trop rigoureuse exactitude, qui l'étouffe ; en émoussant le

sentiment par une analyse trop sévère et par des observations didactiques et froidement calculées; en portant la fureur des nouveautés et des systèmes dans tous les genres; en voulant indiscrètement remonter à la cause première de nos plaisirs, et en réduisant en problème tout ce qui est l'objet du goût; mais ces accusations, dont la plupart sont très fondées, ne sauraient détruire ce que j'ai déjà dit et ce que je dirai encore sur les bons effets des sciences exactes et de la philosophie dans la culture des lettres et des beaux-arts. Abuser de l'esprit philosophique, c'est en manquer. Il n'est donc pas plus permis d'imputer à l'esprit philosophique les torts et les erreurs de quelques philosophes, qu'il ne le serait de tourner en objection, contre la raison humaine, l'abus que tant d'hommes font de la faculté de raisonner.

Allons au fond des choses.

Quel est l'objet de la littérature et des beaux-arts? Y a-t-il un *beau* essentiel? Ce beau diffère-t-il de ce qui n'est qu'agréable ou gracieux? La connaissance du beau, celle de toutes les choses d'agrément, est-elle soumise à des principes? Qu'est-ce que le *goût*? En quoi le goût, en général, diffère-t-il de ce que nous appelons le *bon goût?* Dans tout ce qui intéresse l'homme, soit dans ses besoins, soit dans ses devoirs, soit dans ses jouissances et dans ses plaisirs, n'est-il pas nécessaire que le sentiment fasse une étroite alliance avec la raison?

Toutes ces questions, pour avoir été souvent discutées, n'en sont peut-être pas pour cela mieux éclaircies. L'examen en est pourtant indispensable, si l'on veut bien savoir quel est l'usage et où commence l'abus de l'art de philosopher dans les matières d'agrément et de goût.

Nous sommes sensibles, intelligents, sociables : comme être sensibles nous recevons des impressions; comme êtres intelligents nous formons des idées; comme êtres sociables nous avons le besoin et le désir de communiquer ces impressions et ces idées à nos semblables. La littérature et les beaux-arts ne sont, au fond, qu'une manière

de communiquer aux autres ce que nous sentons et ce que nous pensons nous-mêmes. Parmi les divers modes de communication entre les hommes, il en est qui n'ont pour objet direct que l'utile ; la littérature et les beaux-arts se proposent directement l'agréable ou le beau. Nous sommes éclairés sur l'utile par l'intérêt ; nous sommes avertis de l'agréable et du beau par le plaisir.

Il est bon de faire remarquer, en passant, combien quelques écrivains modernes abusent des idées philosophiques lorsqu'ils prétendent que la littérature et les beaux-arts mériteraient, par leur destination frivole et par leur incompatibilité prétendue avec des mœurs simples et austères, d'être proscrits sans retour. Ces écrivains ignorent absolument qu'il est, dans l'ordre moral et intellectuel, des révolutions aussi forcées que celles qui arrivent dans l'ordre physique, et dont il serait aussi injuste de se plaindre que du changement des saisons.

Les lettres et les beaux-arts sont des fleurs qui naissent sur un sol cultivé ; le germe en est dans la nature, il se développe avec la civilisation. Chaque siècle a ses vices et ses vertus. Le siècle des talents est presque toujours celui du luxe, et du genre de corruption qui marche à la suite du luxe. Mais il serait aussi absurde de dire que le luxe et ses désordres sont le produit des talents, qu'il le serait d'avancer que le bon grain produit l'ivraie, parce que, dans la saison marquée, le même principe de végétation fait croître l'ivraie à côté du bon grain. Les beaux-arts ne sont point la cause de nos vices ; ils peuvent en devenir, et ils en sont, en quelque sorte, la correction : ce sont des biens que la nature nous ménage pour compenser nos maux. En attendant de savoir si la société, telle qu'elle est, et si les hommes, tels qu'ils ne sont pas, pourraient se passer des arts agréables, oserions-nous envier à notre espèce, déjà si malheureuse, tout ce qui peut embellir le triste songe de la vie ? Les belles-lettres et les beaux-arts donnent des jouissances douces et délicates à ceux qui sont capables de ces jouissances, et on peut les regarder, en général, com-

me la parure et l'ornement du monde. De plus, c'est une grande erreur que de réputer et d'appeler frivole la connaissance des choses qui semblent ne tenir qu'à l'agrément. Ne faut-il pas plaire aux hommes, si nous avons besoin de leurs services? Ne faut-il pas même leur plaire pour se mettre en état de les servir? Si nous cessions de leur être agréables, nous pardonneraient-ils l'importune générosité de vouloir leur être utiles? Ce qui plaît ne peut jamais nuire, à moins qu'on n'en fasse l'instrument de ce qui nuit; et alors c'est l'abus, et non la chose, qu'il faut proscrire. Loin de renoncer à nos avantages, sachons donc les conserver et les accroître.

Il importe de cultiver les belles-lettres et les beaux-arts, non pas seulement en vue de nos jouissances et de nos délassements, mais dans l'intérêt sacré de la vertu et de la vérité. Les beaux monuments perpétuent les belles actions; les bons livres propagent les bonnes maximes; l'art de bien parler et de bien écrire dispose à l'art de bien agir. Dans l'état de nos sociétés et de nos mœurs, la sèche et froide raison sera toujours forcée de céder le pas à la raison brillante et ornée.

—

CHAPITRE XV.

Comment nous sommes-nous élevés à la source du beau essentiel, et comment avons-nous appris à le distinguer du simple beau d'habitude ou d'opinion ?

Nous avons dit dans le chapitre précédent qu'un sentiment de plaisir nous fait discerner l'agréable et le beau. Pour découvrir ce qui constitue le beau, ce qui constitue l'agréable, il est donc nécessaire de remonter à la source de ce sentiment. Mais une saine philosophie nous trace les limites sévères que nous ne devons point franchir. Dans cette recherche, ce serait une absurdité de vouloir remonter aux principes : ici, comme ailleurs, ils seront toujours voilés pour nous. Nous n'expliquerons jamais l'action des objets sur nos sens; la cause métaphysique de nos plaisirs nous échappera toujours. L'expérience peut seule nous instruire : elle prouve que certains objets plaisent et que d'autres ne plaisent pas. Le plaisir ou la peine que nous éprouvons est en nous; mais l'objet qui excite cette peine ou ce plaisir est hors de nous, il nous frappe; nous sentons que nous sommes frappés, et que nous le sommes d'une telle manière. N'est-il pas évident que, si le même objet excite généralement la même sensation chez les hommes bien organisés, nous serons autorisés à conclure qu'il renferme des qualités capables de produire ou de réveiller cette sensation ? Quelque système, par exemple, que l'on ait sur les couleurs, et en supposant même qu'elles sont dans nos yeux plutôt que dans les choses auxquelles nous les attribuons, il n'est pas moins certain que chacun des objets que nous apercevons a sa manière propre d'exister

et de s'offrir à notre vue, et que conséquemment, si nos yeux, en distinguant les objets, distinguent les couleurs, c'est qu'ils sont différemment ébranlés par la différente manière d'être de chaque objet. Sans cela, il n'y aurait pas de raison de voir, dans chaque occurrence, une couleur plutôt que l'autre. Il y a donc toujours dans nos sensations quelque chose de réel, qui, loin de se confondre entièrement avec notre manière de sentir, agit sur elle et la modifie. L'illusion n'est à craindre que lorsqu'il y a défectuosité dans nos organes, erreur dans leur application, ou vice dans nos habitudes; mais, en général, nos sensations, faites pour nous avertir de la présence des choses et pour nous éclairer sur leurs qualités, en constatent l'existence. Il est donc un *beau* réel, un beau qui n'est point arbitraire, puisque les hommes de tous les pays et de tous les temps en ont eu, plus ou moins, le sentiment et la conscience.

Mais où est le *beau?* A quels caractères peut-on le reconnaître? En quoi consiste-t-il essentiellement ?

Pour résoudre ces questions, il faut partir de quelques points fixes.

La nature embrasse tout. Si nous la connaissions parfaitement, nous n'aurions point à demander où est le beau, et en quoi il consiste; nous découvririons que la grande chaîne des êtres dont l'univers se compose forme un système qui est un, et dans lequel il n'est aucun objet, aucun fait particulier, qui ne concoure à la majesté, à la grandeur, à la beauté du système général. Mais l'esprit humain a des bornes; ne pouvant ni tout apprécier, ni tout voir, ni tout embrasser, il est obligé de choisir : de là, au milieu de l'immensité des choses naturelles dont les détails et l'ensemble lui échappent, il se fixe aux objets en petit nombre qui sont un peu plus à sa portée, et il cherche à démêler dans ces objets les nuances, les rapports, les qualités qui peuvent lui faire entrevoir cette belle nature que les beaux-arts se proposent d'imiter.

Le choix des choses, des faits ou des convenances dont

la réunion constitue, dans chaque espèce ou dans chaque genre, ce que nous appelons la belle nature, ne saurait être déterminé par une cause unique. Dans un être comme l'homme, qui a des sentiments et des idées, la notion du beau ne peut être que le résultat d'un concours de circonstances capables, à la fois, de contenter la raison et d'intéresser la sensibilité : aussi la nature, dans ses ouvrages, semble apporter une attention particulière à faire, pour ainsi dire, la part de chacun de nos sens, de chacune de nos facultés; on la voit, partout, joindre le calcul exact des parties nécessaires à chaque tout, et le mécanisme régulier de leur organisation ou de leur rapprochement, à la variété, à la fraîcheur et au coloris des surfaces. L'idée de la beauté suppose, sans doute, celle de l'harmonie ou de l'ordre; le beau n'est même que la perfection de l'ordre particulier, ou spécial à chaque sujet; mais la nature nous avertit, par sa propre conduite, qu'il ne s'agit pas là d'une perfection accompagnée d'ornements ou d'autres accessoires capables de la rendre sensible à l'imagination ou au cœur. Le squelette humain, tel qu'il sort des mains de l'anatomiste, n'est certainement pas l'homme tel qu'il sort des mains de la nature. Quelque bien ordonné que soit le mécanisme de l'organisation humaine, ce mécanisme ne peut produire l'impression qui suit la beauté, que lorsqu'il se montre sous l'élégance variée des formes et des attitudes, sous la molle élasticité des chairs, sous le duvet et l'éclat du teint, sous les traits animés de la physionomie. Dans l'idée que nous nous formons du beau, il ne faut donc pas vouloir être plus clairvoyant, plus sage que la nature; il ne faut donc pas vouloir séparer ce qu'elle a uni.

Le but des beaux-arts n'est et ne peut être que l'imitation de la belle nature : car s'il nous appartient d'avoir la perception du beau, il n'appartient qu'à la nature de nous en offrir le modèle. Ainsi, notre tâche est, et de chercher la perfection dans la nature, et ensuite de porter la nature dans les arts.

On demande si c'est le sentiment ou la discussion, la raison ou le goût, qui doit diriger nos recherches et préparer ou dicter nos jugements. Je crains bien que cette question, que l'on agite depuis si long-temps, qui a causé et qui cause encore de si grandes disputes, ne soit qu'une question de mots.

Il suffit de connaître la marche de l'entendement humain pour être convaincu que le sentiment et la discussion sont deux voies qui rentrent l'une dans l'autre, et qui sont également nécessaires pour arriver au but. Tout homme sent; mais, en quelque matière que ce soit, on ne s'instruit jamais si l'on ne sait observer ce que l'on a senti. Voyez la multitude : tout est vague, obscur et passager dans les impressions qu'elle reçoit, parce que, chez elle, le sentiment n'est ni éclairé, ni fixé par l'observation ou par la pensée.

On a beaucoup raisonné sur le goût; on a multiplié les définitions. Est-ce un don de la nature ou un produit de l'art, une théorie ou une faculté, un sentiment ou une connaissance? On s'épargnerait toutes ces controverses inutiles si l'on pouvait se résoudre à ne pas diviser l'homme d'avec lui-même, et à ne pas le considérer séparément dans chacune de ses facultés, comme s'il pouvait se passer de toutes les autres.

Le *goût* est une aptitude à démêler le beau. C'est un don de la nature, dans ce sens qu'il tient à des qualités que la nature seule peut donner; c'est un produit de l'art, en tant qu'il ne se forme et qu'il ne se perfectionne que par l'étude et par l'exercice. Le goût n'est, à proprement parler, ni un sentiment, ni une connaissance; mais il suppose l'une et l'autre, c'est-à-dire il suppose, à la fois, de la sensibilité et quelques connaissances, sinon de théorie, au moins d'expérience. Il naît de la sagacité et de la justesse de l'esprit; il suppose un tact naturellement sûr ou extrêmement exercé; il apprécie les grandes choses, et il saisit les plus petites; il est arbitre souverain des convenances, et il donne la mesure des plaisirs délicats. Son examen, son jugement est si fin et si prompt, qu'il paraît être plu-

tôt l'effet du sentiment et d'une espèce d'instinct que de la discussion. La discussion est pourtant nécessaire : car, pour être homme de goût, il ne suffit pas d'être né sensible, il faut devenir attentif. Une sensibilité exquise peut seule réveiller et fixer l'attention sur des beautés qui échappent aux âmes ordinaires ; mais il n'y a aussi qu'une attention soutenue, ou, en d'autres termes, il n'y a que la discussion, qui puisse régulariser, recueillir et justifier les résultats de la sensibilité. La sensibilité, lorsqu'elle n'est pas secourue par l'esprit d'observation, peut avoir une marche rapide, mais interrompue, inégale ; elle s'élève, elle chancelle, elle tombe ; elle lance par intervalles des étincelles brillantes, mais toujours au milieu d'une fumée qui trouble la vue.

On prétend, il est vrai, que l'esprit observateur, porté à la combinaison et à l'analyse, émousse le sentiment par les perceptions froides et tranquilles qu'il mêle à tout ; et je conviens qu'à force d'observations subtiles, on réduit quelquefois le sentiment en esprit. Mais ceux-là se trompent qui pensent qu'il ne faut que sentir pour connaître le sentiment. Si cela était, la connaissance la plus rare ne serait pas celle de soi-même. Sans doute il faut avoir éprouvé des sensations vives, pour pouvoir les connaître ; qui n'aima jamais n'a pas le droit de parler de l'amour ; mais le moment où l'âme est affectée d'une passion est précisément celui où elle peut le moins en étudier la nature et la cause : l'observation est donc indispensable, si nous voulons que nos sentiments deviennent des connaissances. C'est par elle que nous étudions ce qui se passe dans les autres et hors de nous ; c'est par elle que, retrouvant l'empreinte ou le vestige de ce qui s'est passé en nous-mêmes, nous réveillons toutes nos facultés, nous les appliquons sur des objets qui ne sont plus en présence, et nous reproduisons, du moins en partie, la même impression qu'ils nous avaient faite.

Si la mémoire, qui n'est que l'espace de l'âme, ne nous donne que des souvenirs, une imagination vive et active, qui revient sur le passé, reproduit nos premières sensa-

tions ou nous en fait éprouver de nouvelles. Loin de refroidir le sentiment, l'esprit d'observation, resserré dans de justes bornes, ne contribue qu'à le prolonger ou à le reproduire. L'homme n'est pas moins fait pour penser que pour sentir. Le sentiment et la pensée ne se reposent jamais. Je ne sais quelles idées pourrait avoir un être qui serait insensible; mais je ne sais pas non plus ce que deviendraient les sensations dans un être qui n'aurait pas la faculté de lier des idées. Le souffle de la pensée est nécessaire à l'action de la sensibilité, comme le contact de l'air est nécessaire à l'action du feu. Pourquoi prononcerions-nous donc entre le sentiment et la science, entre la raison et le goût, un divorce que la nature ne connut jamais?

Le beau n'est pas plus arbitraire que le vrai. Il a des principes, et c'est en travaillant à découvrir ces principes, par la discussion, que l'esprit philosophique a donné un si grand développement à la littérature et aux beaux-arts.

Imiter la belle nature est, comme nous l'avons dit, le but commun des littérateurs et des artistes. Mais la manière d'atteindre ce but ne saurait être la même pour les uns et pour les autres. Chaque art, chaque genre, a son caractère, ses ressources et ses limites. Indépendamment des principes communs à tous les arts, chaque art a donc ses règles particulières. Mais comme l'on exagère tout ce qui est de mode, dès qu'on commença à devenir observateur, on multiplia les préceptes et les livres réglémentaires; un pédantisme grotesque, sous le nom de *rhétorique*, s'empara de la littérature, voulut tracer et commander les mouvements des passions dans un discours ou dans un poème, comme la philosophie scolastique réglait autrefois la forme ou la marche d'un syllogisme. Dans les autres arts, la routine ne fut d'abord remplacée que par des théories plus propres à rétrécir le talent qu'à le diriger. On se hâtait de publier des règles et des maximes sur tout, sans se donner le temps et sans avoir encore le moyen de les faire bonnes.

Les principes du goût dérivent de la nature et de la

raison. Ils tiennent à un petit nombre d'observations incontestables sur notre manière de voir et de sentir. Mais nous ne les avons bien connus que lorsqu'à l'aide d'une métaphysique sage et éclairée, nous avons su analyser les causes de nos plaisirs, démêler le beau essentiel du beau de convention, distinguer les notions générales, et communes à tous les peuples, de celles qui sont modifiées par le caractère, le génie, le degré de sensibilité des nations et des individus.

En général, les hommes sont trop habitués aux miracles de la vie pour pouvoir, d'eux-mêmes, se rendre attentifs aux beautés qu'ils ont sous les yeux. Quelques âmes privilégiées, qui savent se tenir religieusement en présence de la nature, cultivent les beaux-arts; et, qui le dirait? ce sont les prodiges journellement opérés dans les beaux-arts, qui rappellent le gros des hommes aux prodiges de la nature. Nous sommes indifférents tant que nous sommes peu instruits. Il suffit de comparer les peuples sauvages aux peuples civilisés pour être convaincu que nous demeurons étrangers à tout ce qui nous environne, jusqu'à ce que nous ayons signalé notre existence par nos productions, jusqu'à ce que nous ayons, pour ainsi dire, refait à notre manière, et, en quelque sorte, copié de nos propres mains, le monde que nous habitons. Nous ressemblons un peu à ces insectes qui ne se croient établis que quand ils ont tissu leur toile.

Parmi les beaux-arts, il en est qui parlent plutôt aux sens qu'à l'imagination, à l'esprit ou au cœur. D'autres parlent plutôt à l'esprit, au cœur ou à l'imagination qu'aux sens. La peinture, la sculpture, l'architecture, la musique, peuvent être rangées dans la première classe; l'éloquence et la poésie dans la seconde. Le bon goût, en tout genre, est d'imiter la nature avec le plus de fidélité, de force et de grâce, qu'il est possible. Mais l'effet d'une imitation directe et proprement dite ne peut réellement se vérifier que sous la main du peintre et sous celle du sculpteur. La peinture et la sculpture sont, de tous les arts,

les seuls qui puissent offrir à la vue la forme ou la figure des choses naturelles qu'ils se chargent de représenter. L'architecture, née du besoin, et perfectionnée par le luxe, imite plutôt les procédés que les ouvrages mêmes de la nature : ainsi un architecte n'emprunte proprement de la nature que les idées de régularité et de symétrie que la nature elle-même observe, plus ou moins, dans ses diverses opérations. La musique, considérée seule et comme abandonnée à ses propres forces, paraît bornée à un bien petit nombre d'images; ses accords, presque toujours, ont besoin de recevoir un sens. De là, sa véritable place est à côté d'une idée annoncée ou d'un sentiment exprimé. Quant à l'éloquence et à la poésie, elles n'opèrent que par des signes qui, agissant plutôt sur l'âme que sur les sens, sont bien moins une peinture qu'une seconde création des objets que l'on se propose d'imiter ou d'exposer.

Comme, pour plaire en quelque genre que ce soit, il s'agit de remuer et d'intéresser tout l'homme, nous ne devons pas négliger l'intervention des sens dans les arts qui paraissent s'adresser plus particulièrement à l'esprit, au cœur, à l'imagination ; et nous ne devons pas négliger l'imagination, l'esprit ou le cœur, dans les arts qui paraissent n'aboutir qu'aux sens. Ainsi, le célèbre sculpteur qui a fait la statue colossale du czar Pierre, à Pétersbourg, n'a-t-il pas voulu parler à l'imagination et à l'esprit autant qu'aux yeux, lorsqu'il a représenté comme soutenu par un serpent le cheval qui porte cette statue, et lorsqu'il a placé le tout sur un piédestal qui n'est qu'un immense rocher à franchir ? Quelle richesse d'idées et quelle expression de sentiment dans les tableaux des grands peintres ! D'autre part, Démosthène et Cicéron ont ils négl gé l'art des gestes et l'harmonie des paroles dans leurs harangues? Dans la poésie, la raison n'est-elle pas journellement contrainte de faire de légers sacrifices à l'oreille?

Dans les sciences, on est réduit à chercher et à découvrir ; dans les beaux-arts, on est réduit à imiter. Le savant doit être circonspect, et l'artiste doit être fidèle.

Celui-ci doit se préserver de l'esprit d'exagération, autant que l'autre doit se défendre contre l'esprit de système. Le vrai peut fort bien, en mille occurrences, ne pas nous paraître beau ou aimable; mais il n'y aura jamais de beau et d'aimable que le vrai. Tout ce qui est hors de la nature ne touche plus. La fiction même, si elle veut avoir quelque succès, est forcée de prendre le masque de la vérité.

Mais qu'est-ce donc que le *vrai* d'imitation, sans lequel le beau et l'aimable ne sauraient exister dans les ouvrages des hommes ? Il consiste à rendre ou à produire l'impression que fait naturellement l'objet ou la chose que l'on veut peindre ou représenter. Le vrai d'imitation est manqué, par exemple, si, lorsqu'on voudrait être triste, on n'est qu'ennuyeux; si l'on prend le faux pour le brillant, le guindé pour le gracieux, l'enflé pour le sublime; si l'on se croit obligé d'outrer le sentiment ou l'esprit, pour montrer de l'un ou de l'autre. Le vrai d'imitation est encore manqué si on ne rend point le coloris de chaque chose; si l'on veut peindre les actions et les hommes, sans égard aux circonstances des lieux et des temps; si l'on suppose arbitrairement des passions ou des affections inconnues au cœur humain; en un mot, si, en quelque genre que ce soit, on choque les proportions, ou si on blesse les convenances naturelles.

Je ne parlerai point des ouvrages ridicules dans lequels chaque mot est une invraisemblance et un contre-sens, ou une absurde hyperbole, et qui, par cela même, ont été condamnés à un éternel oubli.

Je range dans cette classe les sonnets du chevalier Marini, la plupart des poèmes de Saint-Amand, les tragédies de Théophile, les romans de mademoiselle de Scudéri, les rondeaux de Benserade, et presque toutes les lettres de Voiture. Mais je dois faire remarquer que toutes les fautes contre le vrai proviennent toujours ou d'un défaut de connaissances, ou d'un défaut de sensibilité, ou d'un défaut d'attention.

Les fautes contre le vrai, qui n'ont leur source que dans

un défaut de connaissances ou d'instruction positive, se rencontrent quelquefois dans les plus admirables productions du génie. Par exemple, Montesquieu, tout en admirant l'expression sublime du *Moïse* de Michel-Ange, critique son attitude, et sa petite veste serrée, qui n'est pas même le costume oriental. Tintoret peint les Juifs, dans le passage de la mer Rouge, avec des fusils et des mousquets. Toutes les vierges de Raphaël (1) sont habillées en paysannes italiennes. Rembrandt place à côté de la croix, sur le Calvaire, un cavalier en costume polonais. Shakespeare, avec un peu plus de géographie dans la tête, n'eût pas fait échouer sur les côtes de la Bohême les personnages d'un de ses drames. Il importe donc que les littérateurs et les artistes soient instruits; et c'est à l'esprit philosophique que nous sommes redevables d'avoir indiqué les rapports convenables d'affinité qui doivent exister entre les sciences et les beaux-arts.

On remarque un défaut d'attention, de la part de l'artiste, dans le fameux groupe du *Laocoon* : la taille des enfants n'a aucune proportion avec la taille du père (2). Mais, malgré cette défectuosité, ce groupe fait frissonner le connaisseur.

Le défaut de sensibilité se confond avec le défaut de goût. Je sais qu'il est des hommes assez malheureusement nés pour qu'on ne puisse pas plus leur inspirer le sentiment du beau que l'on ne peut donner le sentiment de la vue

(1) M. Corcia se croit obligé de justifier Raphaël. Il prétend qu'on ne doit point exiger des peintres qu'ils étudient les historiens et les antiquaires, et qu'ils doivent rechercher avant tout à conserver l'harmonie et la proportion des couleurs. Rubens, qui était peintre aussi, pensait différemment, puisqu'il a cru devoir composer, dans l'intérêt des artistes, son savant traité *De re vestiariâ.*

(2) Ne trouverait-on pas la raison de cette disproportion dans les vers suivants :

« . . . . . Illi agmine certo
« Laocoonta petunt, et primum *parva duorum*
« *Corpora gnatorum* serpens amplexus uterque
« Implicat, et miseros morsu depascitur artus.

VIRG., *Æn.*, lib. II, v. 212-215.

(*Notes de l'éditeur.*)

à un aveugle. Mais Locke prouve que les enfants apprennent à voir, ou, pour mieux dire, à juger, par la vue, de la distance des corps et de leurs figures. Le goût ne diffère pas de nos autres sens : l'organe ne se peut acquérir ; mais il se perfectionne par l'usage et par l'observation. Il est encore fort grossier dans une nation qui commence seulement à se polir ; et, au milieu même de la nation la plus universellement éclairée, on distingue, dans chaque individu, le temps où le goût de cet individu se forme, d'avec le temps où il est formé. Quel est le lecteur de Corneille qui n'a pas senti l'extrême différence des beaux morceaux de Cinna et de ceux du même auteur dans ses dernières tragédies ? Voltaire fait remarquer le goût perfectionné de Boileau dans son *Art poétique*, et son goût non encore épuré dans sa satire sur *les embarras de Paris*.

L'effet le plus ordinaire d'une sensibilité peu exercée, ou mal dirigée, est de nous rendre plus ou moins incapables de saisir le vrai dans l'imitation de la belle nature. Dans un siècle plus avancé que le sien, Malherbe, cet homme d'ailleurs si étonnant, n'eût pas traduit par préférence le poème italien du repentir de saint Pierre (1), dans lequel les larmes de cet apôtre sont comparées à des fleuves, et ses soupirs à des éclats de tonnerre ou à des vents déchaînés. Le Camoëns, dans son poème de la *Lusiade*, n'eût pas eu de nos jours l'idée de faire dire la messe à Bacchus, et Vida n'aurait pas désigné le sacrement de l'eucharistie sous l'emblème de *Cérès*. Corneille, qui commençait à vivre dans un meilleur temps, mais qui dans ses premières années n'avait point encore atteint le degré de perfection auquel il parvint depuis, nous offre, dans sa tragédie de *Clitandre*, le spectacle d'un amant dont la maîtresse perce l'œil avec une aiguille, et qui, sans se déconcerter, fait des raisonnements à perte de vue sur la pointe de cette aiguille.

L'esprit philosophique, en nous rendant plus familier

(1) Le lagrime di san Pietro, poema di Luigi Tansillo.

l'art d'observer et d'étudier la nature, nous a mis à portée de la mieux connaître; et, en multipliant les méthodes qui contribuent à rendre l'esprit plus juste, il a contribué à rendre le goût plus sûr. Le raisonnement, sans la sensibilité, serait un guide trompeur; mais la sensibilité, sans règle et sans raisonnement, serait également un mauvais guide.

Le principe que le beau ne peut exister que dans le vrai nous a conduits à la découverte du *beau fondamental et universel*, partout distinct du beau d'habitude, de préjugé ou d'opinion. J'appelle *beau fondamental et universel* celui qui est de tous les pays, de tous les temps, et qui résulte de la nature même des choses et de leurs rapports fixes et permanents avec nous.

Tout le monde convient qu'on est averti du beau par le plaisir. Ici, j'appelle *plaisir* tout ce qui nous attache à un objet par le sentiment. Les choses intellectuelles peuvent nous donner et nous donnent souvent du plaisir. Car, quand on a une idée, on la sent, et conséquemment on en jouit. Mais le plaisir ne trompe-t-il donc jamais? Ce qui plaît dans un pays ne déplaît-il pas dans un autre? Toutes les beautés ne sont-elles pas locales? N'y a-t-il pas autant de goûts différents qu'il y a d'hommes?

Ces questions n'ont besoin que d'être réduites à leurs véritables termes.

Il y a un beau universel comme il y a une raison commune. Ce beau n'est point une idée simple ni un sentiment isolé : c'est le résultat de tout ce qui plaît le plus généralement. Partout on préfère la lumière aux ténèbres, l'ordre à la confusion, la variété à la monotonie, le mouvement à la langueur. On aime à retrouver, dans les ouvrages de la nature comme dans ceux de l'art, une certaine symétrie, un certain balancement, un certain équilibre. En toutes choses, on répugne aux opérations vagues; toute action qui nous paraît sans but nous laisse sans intérêt. Dans tout ouvrage, dans toute entreprise quelconque, on admire l'accord bien combiné des moyens avec la fin. Partout on connaît l'amour, l'amitié, la commisération.

Partout on fait cas de la force, de l'adresse, du courage. Partout la douceur est touchante, la colère impétueuse et la sagesse tranquille. Partout l'éloquence doit être persuasive, la poésie cadencée, la musique mélodieuse. Partout la sculpture doit saisir la vérité des formes, la peinture celle des couleurs, l'une et l'autre celle de l'expression. Partout l'architecture doit être régulière et solide. Partout les hommes, avides de découvertes et de jouissances, aiment tout ce qui les flatte, tout ce qui les surprend, tout ce qui les étonne, tout ce qui les émeut.

Tels sont les principes universels du *beau;* tels sont même, sous plus d'un rapport, les principes universels du *bon*, qui, selon la remarque de quelques écrivains, n'est peut-être que le *beau mis en action.*

Si on entre ensuite dans les détails, si on parcourt les différents peuples, et si on examine dans chaque pays l'état de la littérature et des beaux-arts, alors on rencontrera ce qu'on appelle les *beautés locales.*

Le goût dépend, en mille choses, du climat, des mœurs, de la religion, du genre de connaissances que l'on cultive particulièrement dans chaque contrée, de la forme du gouvernement et des institutions publiques. Toutes ces diverses causes produisent des différences qu'il n'appartient qu'à l'esprit philosophique d'apprécier; lui seul distingue avec précision les effets qui dérivent de chaque cause particulière; lui seul les compare avec justesse; lui seul peut se mettre au-dessus des rivalités, des jalousies nationales, et se rendre arbitre, dans chaque système local, de ce qui est mauvais, de ce qui est bon, de ce qui est plus ou moins arbitraire, de ce qui est l'ouvrage de la nature ou celui de la simple habitude, de ce qui est contraire aux principes du beau essentiel, et de ce qui n'en est qu'une modification forcée, ou du moins une exception raisonnable.

Les règles du bon goût exigent, par exemple, qu'il n'y ait rien de bas dans une métaphore; elles veulent que cette figure de rhétorique ne soit employée que pour ajouter à

l'idée ou pour l'expliquer. Mais les règles du bon goût ne sont pas blessées quand des insulaires puisent leurs métaphores dans la marine plutôt que dans toute autre source.

Sous un climat froid et humide, il y aura un goût d'architecture, d'embellissement, de vêtement, qui ne pourra être reçu chez des peuples qui vivent sous un climat chaud et ardent; mais cette différence n'est-elle pas commandée par la nature elle-même?

Dans les églogues de Théocrite et de Virgile, il est sans cesse question du murmure des fontaines et du bourdonnement des abeilles; des troupeaux de chèvres agiles, tantôt suspendues à une roche escarpée, tantôt broutant le cytise fleuri, à l'ombre mobile des pins ou à l'ombre épaisse des yeuses, peuplent tous leurs paysages. Thomson, chantant sous un autre ciel, en présence d'une autre nature, dans son poème des *Saisons*, fait des descriptions toutes différentes. En comparant ces auteurs, il serait injuste de les juger d'après l'opposition du langage respectif qu'ils ont tenu : chacun d'eux a dû parler relativement aux localités du pays dans lequel il vivait. Il faut seulement examiner si Virgile ou Théocrite ont mieux peint leurs tableaux que Thomson n'a peint les siens.

Le caractère de la poésie n'est pas le même chez un peuple où les femmes sont dans une sorte d'esclavage domestique, et chez celui où elles exercent un empire illimité.

Dans l'éloquence, la pureté de la diction, l'élégance du style, la justesse du raisonnement, sont utiles en toute occasion et en tout lieu; mais il est des moyens de persuasion qui réussissent dans un pays et qui ne réussissent pas dans un autre. Il faut parler à l'Anglais de sa constitution, de ses droits, de ses usages, de son commerce. En Espagne et en Italie, il faut tenir un autre langage qu'en France. Là, un orateur doit plus s'occuper à frapper l'imagination qu'à convaincre l'esprit. Ici, le soin de gagner l'esprit doit passer avant celui de frapper l'imagination. L'éloquence des Italiens est une espèce de pantomime, dont un discours rapide et improvisé semble n'être que

l'accessoire, et dans laquelle on paraît ne raisonner que par occasion.

Dans les républiques on cultive plus l'éloquence que la poésie, à moins que la poésie, comme chez les Grecs, n'y fasse partie du culte et de la liberté même. Dans les gouvernements absolus, où l'on ne laisse au talent que le droit de plaire, et au public que celui de s'amuser, on cultive plus la poésie que l'éloquence.

Chez une nation libre, les ouvrages portent, en général, le caractère de la franchise, de la fierté et de l'énergie. Chez les autres peuples, on remarque dans les productions plus de richesse et de finesse; la satire même y est adoucie par l'habitude des manières polies et des égards; tandis qu'ailleurs la liberté semble aiguiser la satire, et que pour un Horace on a dix Juvénal.

Chez une nation grave, on met à tout plus d'uniformité et de pompe; chez une nation gaie, plus de variété et de grâce. Les hommes qui vivent sous un climat froid se montrent ordinairement plus raisonneurs; ceux qui vivent sous un climat modéré se montrent plus spirituels; ceux qui vivent sous un climat chaud sont plus exaltés.

On a dit que la comédie est le spectacle de l'esprit, que la tragédie est celui du cœur, et que l'opéra est celui des sens. La comédie s'occupe des ridicules; la tragédie représente les sentiments élevés et généreux, les actes héroïques de vertu, les grandes catastrophes produites par les grandes passions; l'opéra se propose de nous conduire, par une sorte de magie, à l'enchantement. Les ridicules d'un peuple ne sont pas ceux d'un autre : les divers peuples ne peuvent donc avoir la même espèce de comédie. Le meilleur auteur est celui qui peint le mieux les ridicules de sa nation. Les pièces de Congrève et de Steele font, sur le théâtre anglais, un effet que n'y feront pas celles de Molière et de Regnard. Si nous comparons Congrève à Steele, nous dirons que le premier a peut-être une plus grande richesse d'idées, et que le second se distingue par plus de correction et de décence. Mais, si nous voulons

comparer Congrève et Steele à Molière et à Regnard, il faudra le faire d'après les principes généraux de l'art, et non d'après des choses qui ne tiennent qu'à des convenances locales. Il y a moins d'arbitraire dans les beautés qui constituent un bel opéra : car si les hommes diffèrent dans leurs opinions, dans leurs préjugés, dans leurs mœurs, leurs sens sont partout les mêmes. Tout est universel et absolu dans les beautés réelles dont la tragédie se compose: les différents théâtres ne peuvent raisonnablement varier que sur le choix de certains sujets, ou sur la conduite de certains incidents, plus ou moins adaptés aux opinions et aux mœurs de chaque nation.

La comédie est un genre presque tout local dans les beautés de détail, parce qu'il ne tient qu'aux formes, partout si différentes et partout si variables, de la société. L'opéra doit beaucoup à un certain prestige. La tragédie roule tout entière sur des sentiments ou des passions qui appartiennent vraiment à la nature. Aussi les ouvrages des auteurs comiques perdent toujours en vieillissant, et en passant d'un pays dans un autre. Quelques unes des pièces de Molière ne peuvent déjà plus inspirer le même intérêt. La lecture de Plaute et de Térence ne rappelle que bien imparfaitement l'impression que leurs pièces devait faire dans le temps. Sophocle, Euripide, Shakespeare, Dryden, Corneille, Racine, Crébillon, vivront éternellement. Un bon opéra ne réussit partout, et ne se survit à lui-même, que par les choses qui remuent la sensibilité naturelle, et qui font une impression générale. On peut dire que les auteurs comiques ne sont proprement que les hommes de leur siècle et de leur nation, tandis que les auteurs tragiques sont vraiment les hommes de toutes les nations et de tous les siècles.

Dans les ouvrages épigrammatiques et satiriques, dans ceux d'une classe de moralistes, tels que l'abbé de Choisy, La Bruyère, Saint-Evremont, Sterne, il y a, ainsi que dans le genre comique, beaucoup de choses qui tiennent uniquement à l'esprit du jour et à celui du pays dans le-

quel on écrit. Le sel de la plupart des épigrammes de Martial s'est affaibli pour nous. Les épigrammes de Piron, quoique récentes, ont un peu vieilli. Mais les grands ouvrages des poètes épiques, des poètes sensibles, et de tous les écrivains en vers et en prose qui ont cherché à nous découvrir les convenances de la nature, durent autant que la nature même. Homère et Virgile, La Fontaine et Fénelon, sont pleins de beautés qui n'ont rien de local, et qui appartiennent à la postérité et au genre humain.

Les *beautés* que nous appelons *locales* sont certainement des beautés très réelles, quoique plus ou moins brillantes, plus ou moins périssables. La philosophie nous apprend à ne pas confondre les beautés avec les choses qui ne sont que de convention, d'opinion, ou d'habitude.

L'influence de la philosophie nous a été très profitable en France, pour les heureux changements qu'elle a opérés dans notre musique. On sait que les modernes ont été obligés de créer de nouveau cet art. Les prodiges que l'histoire nous raconte de la musique des anciens étonnaient nos pères sans les instruire. Tous les modèles étaient perdus. On peut croire, avec l'abbé Dubos, que nous sommes redevables aux Pays-Bas du renouvellement de la musique, s'il est permis d'appeler du nom de musique un continuel remplissage d'accords. Ce qui est certain, c'est que l'Europe n'a eu pendant long-temps qu'une musique défectueuse et imparfaite. Tous les autres arts brillaient, lorsque celui-là languissait encore. Il est né sous le beau ciel, sur le sol riant de l'Italie, et au milieu des monuments et des modèles de tous les autres arts. Mais l'Italie même n'a compté de véritables musiciens que lorsque Pergolèse et quelques hommes de sa force ont paru. On peut regarder Pergolèse comme le Raphaël de la musique. On n'avait, avant lui et partout ailleurs, que de l'harmonie, des sons et un peu de cadence. L'harmonie est la base commune de l'art; la mélodie seule en constitue les caractères. Il n'y avait donc point à balancer entre la musique italienne, qui était mélodieuse, et la musique des autres nations, qui

était sans mélodie. L'abbé Raguenet avait écrit, au commencement du siècle, pour nous éclairer : ses efforts furent inutiles. Rameau, qui voulut faire quelques changements, fut d'abord traité comme un novateur. Les Allemands luttèrent pendant quelques années, mais ils firent leur révolution avant nous. On ne conçoit pas comment une nation aussi délicate, aussi sensible, aussi changeante dans ses modes, aussi avide de jouissances et de nouveautés que la nôtre, fut si tardive à revenir sur ce point au beau réel, au beau essentiel.

Je crois que plusieurs causes, qui n'ont point encore été déduites, concouraient à cette aveugle obstination. Ces causes sont : la vanité, l'opinion, le despotisme des artistes, et l'habitude.

Nous n'étions point humiliés de reconnaître les Italiens pour nos maîtres dans la peinture et dans la sculpture, parce qu'ils nous avaient précédés dans ces arts, et que nous n'avions point à comparer leurs productions avec les nôtres. De plus, leurs progrès, pouvant être attribués aux monuments de l'antiquité qu'ils avaient découverts dans leur territoire, étaient moins capables de réveiller la jalousie contemporaine. Mais, en fait de musique, chaque peuple avait pour ainsi dire arrangé la sienne, et aucun peuple n'était disposé à rendre hommage à la supériorité d'un autre. La France surtout, qui se distinguait déjà par sa littérature, et qui était parvenue, sous plus d'un rapport, au plus haut degré de gloire, répugnait à se donner des instituteurs dans quelque genre que ce fût, et principalement sur des objets d'agrément et de bon goût : car, relativement à ces objets, elle refusait de reconnaître même des égaux.

D'autre part, il était dans le caractère français d'écarter la domination ultramontaine dans les beaux-arts, comme l'on avait écarté le joug de l'Inquisition et celui des ambitieuses prétentions de la Cour de Rome, dans les affaires ecclésiastiques. Notre nation, par le même principe d'indépendance, croyait devoir défendre sa musique

comme elle avait défendu et comme elle continuait de défendre ses libertés. Les idées les plus étrangères les unes aux autres se confondent, pour donner le même résultat, sur des choses d'ailleurs très différentes, lorsqu'il ne s'agit que de fortifier et d'accroître un principe confus de rivalité et de guerre que la vanité a déjà fait naître.

Les artistes, en général, étaient intéressés à entretenir la prévention nationale, et on connaît l'influence de leur despotisme sur l'opinion publique, dans les arts qui ne sont exercés que par un petit nombre d'hommes, et dont la connaissance proprement dite est si rarement le partage de ceux qui ne les exercent pas.

Nous étions d'ailleurs habitués aux sons bruyants de notre musique, et l'habitude n'a que trop souvent la force d'étouffer la nature. Je conviens qu'elle est quelquefois nécessaire pour nous faire agréer des beautés réelles. En effet, s'il est des objets qui, dès le premier moment, saisissent notre âme, il en est d'autres qui ne nous plaisent que lorsque notre âme a été suffisamment ébranlée par leur action, et qui font alors sur nous une impression d'autant plus constante et plus profonde qu'elle a été moins subite et plus tardive. Mais il est également vrai que l'habitude sert aussi à nous faire goûter, comme des beautés, des choses qui n'en sont pas. Son empire s'établit par une foule d'actes répétés, dont la succession continue donne, s'il est permis de s'exprimer ainsi, une nouvelle forme à notre sensibilité, et il se lie à une masse d'idées accessoires, dont le principe d'union nous échappe, et qui, par leur association, acquièrent une force irrésistible.

Mais tandis que notre musique était proclamée, par le gros des musiciens et par la multitude des amateurs, comme la plus brillante de l'Europe, quelques artistes célèbres osèrent nous en découvrir la défectuosité et les imperfections : car les bons esprits, les hommes éclairés, se livrent à leur raison, à leur génie, tandis que les esprits médiocres et bornés ne savent qu'être esclaves des préjugés de leur nation. Les philosophes se rallièrent au petit

nombre d'artistes qui se déclarèrent pour le bon goût. D'Alembert écrivit en faveur de la musique italienne. J.-J. Rousseau publia sa fameuse lettre et fit un opéra. Ces deux grands auteurs justifièrent que, si c'est aux poètes à faire de la poésie, et aux musiciens de la musique, il n'appartient qu'aux philosophes, comme l'a dit autrefois un sage, de bien parler de l'une et de l'autre. Les raisonnements et les discussions furent appuyés par les chefs-d'œuvre des Gluck, des Philidor, des Grétry; la philosophie et le plaisir prévalurent sur l'opinion, la vanité et l'habitude.

L'exemple que nous avons donné en abandonnant notre musique, d'autres nations le donneront un jour en adoptant les règles de notre théâtre. La grande loi des unités de temps, de lieu et d'action; l'art délicat de n'amener sur la scène ni d'en faire sortir sans raison aucun personnage; l'art, encore plus grand, qui concentre les intérêts divers dans un seul, et qui offre, dans les détails, tant de difficultés à surmonter; enfin, l'obligation de n'introduire aucun interlocuteur parasite ou déplacé et de faire qu'aucun ne cesse de se ressembler à lui-même, ne sauraient être des choses locales ou arbitraires. Elles tiennent aux règles essentielles de l'imitation de la belle nature, qui veut que tout soit soumis à un certain ordre, que l'on évite les inutilités et les inconséquences, que l'on s'écarte du vraisemblable le moins qu'il est possible, et que l'illusion soit au moins gardée quand on est forcé de s'écarter du vrai. On me dira peut-être que les Anglais, les Allemands, les Espagnols, s'accommodent très bien de voir représenter en quelques heures, ou en quelques soirées, la vie entière d'un héros. Je réponds qu'il ne faut point prendre l'effet de l'habitude pour celui du bon et du beau. Dans les choses où l'on prend trop de licence, l'illusion cesse, ou devient moindre, pour peu que l'on réfléchisse ou que l'on raisonne. Pourquoi donc négligerions-nous de mettre, autant qu'il est en notre pouvoir, le plaisir d'accord avec la raison? N'avons-nous pas à craindre, quand nous violons trop ouvertement la vraisemblance ou

les convenances, que la raison, qui veille toujours, ne vienne, par ses observations importunes, troubler ou diminuer nos plaisirs?

Au reste, ce serait une erreur de croire que, chez les nations éclairées, le beau d'habitude ou de convention soit absolument sans règle. Il y est autant éloigné d'une routine aveugle et sans principes que d'une discussion exacte et rigoureuse. Ce serait une autre erreur de penser que l'application des règles du beau essentiel doive être tellement rigoureuse, qu'il ne faille rien donner à l'habitude, ni laisser aucun espace à l'opinion.

Il est des pays où le bon goût n'a jamais pénétré. Ce sont ceux où les communications sociales ne sont jamais parvenues à un certain développement; où des superstitions grossières proscrivent certains arts, tels que la peinture et la sculpture des êtres animés, et où l'ignorance, en général, est un principe de religion et une loi d'état. Nous pouvons citer en exemple les nations musulmanes, qui n'ont jamais eu que peu d'ouvrages de goût, et presque tous dans le même genre. Mais dans les pays qui cultivent, avec le plus de succès, les belles-lettres et les beaux-arts, le goût des individus est modifié par mille circonstances qui tiennent à l'âge, au sexe, à la profession, au genre de vie, au caractère personnel; comme nous avons remarqué qu'entre les peuples éclairés, le goût dépend, en mille choses, du climat, des mœurs, et des institutions. C'est dans ce sens que l'on répète tous les jours, dans le langage familier, qu'il ne faut pas disputer des goûts.

Les jeunes gens, ayant moins d'expérience que les hommes faits, ne sont pas toujours sensibles aux beautés qui, pour être goûtées, demandent une plus grande connaissance des règles. Mais, étant plus près de la nature et moins esclaves de l'habitude, ils sont ordinairement meilleurs juges des choses nouvelles, de celles qui n'ont besoin que d'être senties.

Les femmes ont un goût particulier pour tout ce qui flatte l'esprit et remue le cœur. Elles aiment, dans les arts

et dans les livres, ce qu'elles aiment dans la société. Elles ne veulent pas qu'on leur dise tout : pour les satisfaire, il faut qu'on leur donne beaucoup à deviner. Le plaisir de pénétrer un secret leur paraît préférable à celui d'en recevoir la confidence. Ce qui frappe ne les saisit pas autant que ce qui plaît; elles veulent un certain sérieux dans les choses frivoles et une certaine gaîté dans les choses sérieuses. La beauté ne leur suffit pas, elles exigent de la grâce : elles ne pardonneraient point à un auteur ou à un artiste qui manquerait des qualités nécessaires; mais elles ne lui savent gré que de celles qui sont aimables.

Indépendamment de l'âge et du sexe, combien d'autres causes n'influent-elles pas sur le goût des particuliers ?

Malebranche, trop livré aux idées d'une philosophie abstraite, ne pouvait supporter la lecture du meilleur ouvrage de poésie ; tandis qu'écrivain pur et brillant, il était lui-même poète dans ses ouvrages philosophiques.

On retrouve partout, dans le style de d'Aguesseau, l'ordre trop marqué, la symétrie compassée et trop uniforme, qu'il portait dans la distribution de son temps, de ses études, et dans toutes les actions de sa vie. Le génie de cet homme estimable n'avait point la sagesse pour compagne, mais pour tyran.

Celui qui vit dans la retraite fait cas de ce qui est profond, et ne se doute pas même de ce qui n'est que fin. Il n'y a que les personnes très répandues qui n'épuisent pas leur attention sur les grands traits et qui s'habituent à tout voir, parce qu'elles s'habituent à tout comparer.

Un esprit froid et juste ne cherche, dans un ouvrage d'agrément, que l'accord des idées. Un grammairien austère n'y cherche que la propriété des mots et la régularité des constructions. Un homme à imagination n'y fait cas que des images et du coloris. Un homme d'affaires, dont la sensibilité est desséchée par des occupations intéressées, ne sent rien, ou peu. Un autre ne juge d'une production littéraire que par les rapports fortuits ou accidentels

qu'elle peut avoir avec sa profession. Enfin, dans tous les genres, il est des beautés qui font tressaillir les âmes délicates, et qui ne font que glisser sur les âmes communes.

Mais, malgré toutes ces différences dans les goûts particuliers, il existe un goût public, un goût général, qui ne trompe pas. La masse des hommes, à moins qu'elle ne soit égarée ou séduite, juge sainement de chaque chose, quoiqu'il y ait si peu d'hommes, dans cette masse, qui puissent juger sainement de tout.

Les connaisseurs qui ont l'avantage d'une vue longtemps exercée sont partout le plus petit nombre; mais l'instinct de la majorité est toujours bon, s'il n'est étouffé par quelque prévention ou par quelque habitude nationale. Je sais qu'aucun homme ne ressemble proprement à un autre; mais tous les hommes ont des rapports communs par lesquels ils appartiennent à leur espèce. Les différences qui existent entre les hommes sont la source de l'extrême diversité des affections et des habitudes individuelles; mais les rapports communs d'organisation, d'intelligence et de sensibilité, par lesquels tous les hommes appartiennent à leur espèce, sont la source de leurs affections et de leurs inclinations communes. Or, c'est parce que les hommes ont plutôt entre eux des rapports et des ressemblances que des parités, c'est parce qu'ils ne sauraient s'accorder précisément sur les points dans lesquels ils diffèrent, c'est conséquemment parce que les préventions ou les habitudes individuelles et les goûts particuliers ne portent pas sur les mêmes objets, qu'il reste toujours, pour chaque objet, une pluralité saine et capable de prononcer avec autant de justesse que d'impartialité.

—

CHAPITRE XVI.

Théorie des beaux-arts.

Le même esprit d'observation et le même fonds de connaissances qui nous ont mis à portée de nous élever jusqu'aux principes du goût, jusqu'aux principes du beau, nous ont aidés à diriger leur application, à garantir et à graduer leurs effets, à résoudre des problèmes intéressants sur la sensibilité humaine, à suivre les causes et le développement des progrès faits dans chaque nation et dans chaque siècle, à comparer les chefs-d'œuvre des anciens à ceux des modernes, à connaître et à mettre en activité tous nos moyens et toutes nos ressources, enfin à reculer les bornes de l'art dans tous les genres, pour étendre le domaine du sentiment et de la pensée, pour multiplier les objets de nos jouissances et de nos plaisirs.

Je suis bien éloigné d'approuver l'abus que font journellement de la philosophie ceux qui portent trop loin l'analyse du sentiment qui cherchent des raisons à ce qui n'en a point, qui discutent lorsqu'il ne faut que sentir, et qui, par des observations trop subtiles, ne réussissent qu'à donner des entraves à l'imagination, au talent et au génie. Mais je crois pouvoir dire que la philosophie nous a été infiniment utile lorsque, nous faisant rentrer dans notre cœur, elle nous a mis en état de nous rendre compte de nos affections, et lorsque, confrontant les divers arts entre eux et avec la nature, elle nous a invités à user de nos forces avec confiance, en nous recommandant de les ménager avec sagesse.

Winckelmann, dans un ouvrage très estimé, nous a

donné la métaphysique des beaux-arts. Lessing, dans son traité des bornes de la poésie et de la peinture, nous offre l'analyse exacte de ce qui unit les beaux-arts et de ce qui les distingue. Il les divise en deux classes fondamentales, dont l'une comprend ceux qui peignent dans l'espace, et l'autre ceux qui peignent dans le temps. Il fonde sur cette base tous les principes généraux et toutes les règles particulières. Mais, avant les deux auteurs dont nous parlons, il existait une grande masse d'observations philosophiques qui suffisait pour nous diriger. On voit, par les *Réflexions* de l'abbé Dubos *sur la poésie et sur la peinture*, par l'ouvrage de Le Batteux sur les *Principes de la littérature*, par l'*Essai* de Montesquieu *sur le goût*, par les divers ouvrages du comte de Caylus *sur les arts*, que l'empire de la routine était passé, et que, depuis long-temps, le talent et le génie prenaient conseil de la raison.

C'est elle seule qui, avec le secours d'une analyse exacte, a pu nous conduire à la découverte des règles et nous éclairer sur la manière de les appliquer. On sait, par exemple, qu'il faut de l'ordre dans toutes les productions de l'art; mais le même ordre peut-il convenir aux différents genres? On sait que la variété et les contrastes plaisent; mais ne faut-il jamais préférer la symétrie? C'est un principe universel, que le beau consiste dans l'imitation de la belle nature; mais cette imitation peut-elle être entière et complète? jusqu'où doit elle s'étendre? où doit-elle s'arrêter? N'y a-t-il pas des beautés physiques et des beautés morales? Tous les arts sont-ils également propres à peindre les unes et les autres? N'y a-t-il pas, dans l'ordre physique, et surtout dans l'ordre moral, des objets dont la réalité ne serait qu'accablante pour nous, ou nous serait même insupportable, et dont l'imitation nous plaît et nous transporte? Serions-nous jamais arrivés à la solution de toutes ces questions, et de tant d'autres de la même importance, sans le flambeau de l'observation ou de la philosophie?

Dans les beaux-arts comme dans les sciences, les prin-

cipes et les règles doivent être appuyés sur des faits. Or, par exemple, c'est un fait incontestable que, dans les beaux-arts, il en est qui ne peuvent peindre ou qui ne peuvent développer que dans un ordre successif les objets dont ils s'occupent, et que d'autres sont destinés à présenter des *touts* et des masses. Ainsi tout est successif dans un discours oratoire, dans une peinture poétique; tout l'est encore dans un ouvrage de musique; et tout est simultané dans les productions du peintre, du sculpteur, et dans la plupart de celles de l'architecte. C'est à cette distinction que se rapportent celles qu'a faites Lessing, lorsqu'il a dit que l'orateur, le poète, le musicien, peignent dans le temps, et que le peintre, le sculpteur, l'architecte, peignent dans l'espace.

La différente marche que suivent les différents arts dans leurs productions n'est point arbitraire: elle tient à leur nature et à notre organisation.

La musique affecte l'oreille. Ce sens peut distinguer plusieurs sons à la fois. C'est ce qui fait que nous sommes en état de saisir toutes les parties d'un chœur. Mais l'oreille ne peut recevoir et on ne peut lui donner que successivement les sons qui composent un air, un chant, un opéra; si la musique écrite parle aux yeux, c'est par des signes dont la structure et l'arrangement n'offrent qu'une succession semblable à celle des sons. L'éloquence et la poésie peuvent pénétrer dans notre âme par l'ouïe ou par la vue; mais elle n'offre pareillement à la vue que des lettres, des mots et des phrases, dont l'ensemble ne peut être subitement aperçu comme celui d'un tableau; et quand elles s'adressent à l'ouïe, c'est par la parole, dont les articulations ne peuvent être que successivement prononcées et entendues. Il en est autrement de la peinture, de la sculpture et de l'architecture: elles s'adressent à l'œil, qui peut apercevoir, dans l'espace, plusieurs objets à la fois, et elles lui offrent, sans intervalle et sans succession, toutes les parties d'un même ouvrage, c'est-à-dire d'un tableau, d'une statue, d'un édifice.

De cette première différence, remarquée entre les beaux-arts, on a conclu qu'il faut un ordre plus sévère, qu'il faut plus de symétrie dans ceux où nous allons de l'ensemble aux détails, que dans ceux où nous allons des détails à l'ensemble; c'est-à-dire dans ceux qui nous offrent des choses simultanées, que dans ceux qui ne peuvent nous offrir que des choses successives. Dans les premiers, la symétrie plaît à l'âme, parce qu'elle facilite ses fonctions. Dans les seconds, nous craignons plus l'ennui de l'uniformité que nous ne sentons le besoin de l'ordre; une régularité trop marquée ne serait que triste, parce qu'elle serait inutile.

Ainsi, il faut une grande symétrie dans un parterre (1), dans un temple; elle est très nécessaire encore dans la façade d'un bâtiment, et beaucoup moins dans sa distribution intérieure. Les peintres et les sculpteurs doivent mettre de la symétrie dans les parties qui composent leurs figures, et ils ne doivent réserver la variété et les contrastes que pour les attitudes et l'expression. Mais un discours, dont les périodes auraient les mêmes proportions, et un long poème dans lequel on rencontrerait partout le même nombre et les mêmes chutes, seraient des choses insupportables. Nous préférons le désordre de Montaigne aux divisions trop compassées que nous rencontrons dans d'autres ouvrages. Il est une symétrie requise dans les rondeaux, dans les sonnets, dans les chansons, parce que ces petites pièces de poésie, et quelques autres du même genre, approchent, par leur brièveté, des choses que l'on voit d'un coup-d'œil. Dans un discours de parade, dont le sujet est au choix de l'orateur, il faut que l'idée principale et le plan soient annoncés; parce qu'en pareille occasion, l'attention de l'auditeur a besoin d'être fixée sur l'ensemble de l'ouvrage dont elle va suivre le développement et les détails. Le même ordre, les mêmes

(1) En effet, cette partie des jardins, comme un appendice de l'édifice dont elle dépend, doit être composée d'après les règles de l'architecture, et non d'après celles qui président à la composition des jardins-paysages. (*Note de l'Editeur.*)

précautions ne sont plus nécessaires dans une discussion oratoire, dont l'objet est toujours connu dans une assemblée délibérante. Là, l'auditeur ne demande qu'à être surpris et entraîné, il ne veut que des tours variés et rapides. L'orateur, par des confidences prématurées, ne pourrait que compromettre son triomphe ou sa victoire.

La peinture travaille sur des surfaces. La sculpture et l'architecture travaillent sur des masses. D'après les règles de l'optique, la confusion est moins à craindre dans les objets qui se présentent à l'œil sous un seul point de vue, que dans ceux qui s'offrent à lui sous toutes les dimensions des corps : la peinture est donc plus susceptible que la sculpture de représenter, dans un espace donné, une grande multitude d'objets. Salvator Rosa et Lebrun ont peint des batailles, Michel Ange le Jugement dernier, Raphaël a dessiné la victoire de Constantin, et Jules Romain, son élève, l'a exécutée dans les salles du Vatican. Mais de telles représentations en sculpture troubleraient la vue, et n'offriraient qu'une collection, un entassement confus de blocs de pierre ou de marbre. J'excepte pourtant les ouvrages en bas-relief, qui participent, en quelque sorte, de la nature des tableaux. Celui de l'Algarde, qui représente saint Pierre et saint Paul, gardiens et patrons de la ville de Rome, la protégeant contre l'armée d'Attila, est un vrai chef-d'œuvre. Un architecte ne doit pas plus amonceler les colonnes sans nécessité, qu'un sculpteur ne doit multiplier les groupes et les figures. L'un et l'autre doivent régler leur manière de représenter sur notre manière de voir.

La représention des beautés physiques appartient essentiellement aux arts qui parlent aux yeux et qui peignent dans l'espace, parce que ces beautés, qui parlent aux sens et résultent de l'harmonie des parties dont un même tout se compose, demandent à être considérées dans leur ensemble et en un même temps. Les arts qui parlent à l'âme plutôt qu'aux yeux, les arts qui peignent dans le temps, sont plus propres à représenter les beautés morales, parce que ces sortes de beautés résident dans l'ordre des idées, dans

le caractère des actions ou dans celui des sentiments. Un poète qui veut nous représenter Vénus ne peut faire qu'une description successive de ses traits; il ne peut jamais les placer ou les réunir dans un ensemble matériel, dans un corps sensible; les détails qu'il nous donne ne sont, pour ainsi dire, que des accidents sans sujets. Celui qui peint ou qui sculpte Vénus, nous offre, dans un objet réel, dans un sujet sensible, la réunion de tous les traits à la fois. Le travail du peintre ou du sculpteur s'est opéré successivement comme celui du poète; mais je retrouve encore dans l'ouvrage le plus achevé du poète la lenteur et les effets de cette marche successive, et je ne les retrouve pas dans l'ouvrage du peintre ou du sculpteur. Là, j'entends et je lis; ici, je vois. Il est impossible que la poésie, malgré ses efforts, rende, en décrivant les beautés physiques, cette unité admirable, sans laquelle elles ne sauraient être appréciées, et qu'elles ne peuvent offrir que quand elles sont placées dans l'espace, et aperçues d'un coup-d'œil.

Faut-il conclure de ce que nous venons de dire, que la poésie doit s'abstenir de décrire les beautés physiques? La conséquence serait exagérée; mais nous pensons qu'un poète doit plutôt représenter les beautés physiques par les effets moraux qu'elles produisent sur nous, que par les détails matériels qui constituent ces beautés. Homère n'a jamais mieux représenté la beauté d'Hélène, que lorsque, la faisant paraître dans l'assemblée des vieillards de Troie, les plus vénérables d'entre eux s'écrient: *Faut-il s'étonner que les Grecs et les Troyens souffrent tant de maux, depuis si long-temps, pour une beauté si parfaite! Elle ressemble véritablement aux déesses immortelles!* L'imagination, qui fuit les bornes, se représente alors tout ce qu'il peut y avoir de plus parfait dans l'organisation de la nature humaine. Un poète ordinaire fût entré, avec un soin minutieux, dans des détails presque toujours froids et insipides. Homère s'adresse à l'imagination et au cœur, et il exerce une puissance invisible que l'on ne peut ni définir ni calculer.

Ce que nous disons de la beauté des personnes s'applique à la beauté d'un paysage, et de tous les autres objets qui tombent sous les sens. Le poète reste au-dessous de son art, s'il se contente de faire des descriptions brillantes, sans les animer par quelque moralité. Règle générale : C'est surtout en peignant, par des idées ou par des faits, l'impression morale que produisent les beautés physiques, que le poète peut vraiment réussir à nous donner la notion de ces beautés ; et ce n'est, au contraire, qu'en représentant, directement et avec fidélité, les beautés physiques, que le peintre et le sculpteur cherchent à réveiller en nous l'impression morale qu'elles doivent faire.

Les objets moraux ne sont pas étrangers à la peinture et à la sculpture : un grand nombre de monuments attestent que ces deux arts peuvent représenter certaines passions ; mais il en est qu'ils ne peuvent rendre, et d'autres qu'ils ne rendent qu'imparfaitement. Le poète, qui a la liberté de se livrer à son génie, peut suivre, dans le sujet qu'il choisit, tous les mouvements et toutes les révolutions dont ce sujet est susceptible; mais le peintre et le sculpteur ne peuvent saisir dans la nature qu'un seul instant. La difficulté de choisir cet instant est extrême pour l'artiste. Chaque passion, par exemple, a des degrés, et tous ces degrés ne sont pas également susceptibles d'être reproduits sur la toile ou d'être exprimés sur le marbre. Peindra-t-on une passion quand elle est parvenue à son plus haut degré ? la peindra-t-on quand elle commence, ou s'arrêtera-t-on à quelque degré intermédiaire? Le poète, qui peut tout exprimer, et qui peut embrasser une longue suite de faits et de mouvements, n'éprouve point cet embarras. Il y a donc nécessairement une grande différence dans les règles qui doivent diriger l'artiste. Si celui-ci peint une passion à son plus haut degré, il afflige souvent plus qu'il ne plaît, parce qu'il ne laisse plus rien à faire à l'imagination de ceux qui voient son ouvrage. Les premiers caractères d'une passion naissante ne seraient

pas toujours assez sensibles sous la main du peintre, ou sous le ciseau du sculpteur. Lessing conclut que les peintres et les sculpteurs les plus sages sont ceux qui s'arrêtent à quelque degré intermédiaire, et qui choisissent le degré le plus capable de nous faire connaître ce qui a précédé, et de nous faire pressentir ce qui suivra.

Le poète peut peindre les actions progressives; le sculpteur et le peintre doivent se borner à des actions instantanées, ou à des objets qui, placés les uns à côté des autres, dans un espace déterminé, peuvent, par leur position respective, faire concevoir un événement.

Le poète peut développer les affections les plus secrètes; le peintre et le sculpteur ne peuvent se fixer qu'à quelques traits fugitifs, ou à quelques confidences spontanées de la nature. Ils annoncent, ils indiquent plutôt qu'ils ne peignent. Le poète, comme le souverain des âmes, lit dans les cœurs, et nous révèle les ressorts les plus cachés.

Le poète peint, avec une égale facilité, les dieux, les hommes et les choses. Il personnifie le courage, la grandeur, la vertu et toutes les idées abstraites, parce qu'il peut leur donner un nom, et les faire agir. Ces moyens manquent au peintre et au sculpteur, qui ne peuvent rendre les abstractions sensibles que par des symboles et des allégories. Les symboles, les allégories tirées de la mythologie, sont expliqués par la mythologie même. On reconnaît les vertus quand elles sont peintes ou sculptées sous des attributs consacrés; mais si un peintre ou un sculpteur veut créer une allégorie nouvelle, il emporte souvent avec lui son secret. Le charmant tableau de Poussin connu, en général, sous le nom de *La danse des heures*, est un objet de controverse entre les connaisseurs. Les uns prétendent que ce tableau est l'allégorie de la marche du temps; d'autres n'y voient que la peinture allégorique des quâtre âges ou des quatre conditions de la vie humaine : l'enfance, la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse; le travail, la richesse, le plaisir et la pauvreté. Quelques allé-

gories anciennes sont pour nous des mystères. Je cite en preuve le groupe de Castor et Pollux : Lessing croit y voir la Mort et le Sommeil ; d'autres y voient Apollon et Hyacinthe. Le peintre et le sculpteur doivent donc être sobres d'allégories. Elles ne sont tolérables, dans leurs ouvrages, que lorsque nous sommes avertis de l'idée de l'artiste par quelque circonstance qui peut nous mettre à portée de la pénétrer sans effort, et de la juger sans méprise. Un tableau ne doit être ni un logogriphe, ni une énigme. Les allégories de Rubens, lorsqu'il a peint au Luxembourg l'histoire de Marie de Médicis, se trouvent expliquées par les personnages historiques dont il a tracé le portrait. Quand on a chargé Raphaël de peindre la Philosophie ou la Théologie, il ne s'est pas toujours réduit à tracer des figures abstraites ou symboliques. Pour représenter la Philosophie, il a peint les différentes écoles des philosophes grecs. A-t-il voulu représenter la Théologie, il a peint des Pères de l'Eglise, des docteurs connus qui se disputent, qui feuillettent des livres, et qui se les montrent ou se les opposent les uns aux autres.

L'architecture parle aux yeux, comme la peinture et la sculpture ; mais elle diffère essentiellement de ces deux arts par son objet. La peinture et la sculpture ne veulent que nous plaire ; l'architecture se propose de nous servir. Dans les arts agréables, l'utilité ne doit figurer que comme un accident. Dans les arts utiles, il faut toujours laisser croire que l'agrément n'est qu'un accessoire.

L'architecture a pu être, dans l'origine, un art purement imitatif. Deux arbres qui formaient un berceau ont donné au sauvage l'idée d'une cabane, et cette idée a fait naître celle d'une maison. Les grottes construites par la nature nous ont fourni le premier plan des voûtes construites par l'art. De beaux arbres placés les uns à côté des autres ont peut-être suggéré l'idée de nos belles colonnes. Mais bientôt l'architecture, s'agrandissant avec nos besoins et nos institutions, a bien plus appartenu à la société qu'à la nature elle-même.

Il est convenu, et il doit l'être, que les beautés de

l'architecture ne consistent que dans les belles proportions. Mais il est des proportions géométriques et des proportions morales à observer. C'est uniquement le concours des unes et des autres qui constitue la beauté.

Les proportions purement géométriques n'ont trait qu'à la solidité et à l'utilité de l'ouvrage : elles sont nécessaires. Les proportions morales sont celles qui sont ménagées pour produire en nous l'impression la plus agréable et en même temps la plus analogue au but connu de l'ouvrage que l'on construit.

Les divers sites de la nature font naître des sentiments opposés dans notre âme. L'architecture doit s'étudier à opérer les mêmes effets. Elle peut agir sur nous par la diversité et le choix des situations dans lesquelles elle nous place, comme la peinture et la sculpture agissent sur nous par la perfection et le choix de leurs figures. Une longue chaîne de montagnes, une mer immense, une forêt majestueuse, nous frappent autrement que ne peut le faire un parterre élégant ou un riant paysage. L'architecture, par la diversité de ses productions, peut opérer les mêmes contrastes et exercer la même puissance. Quand on entre dans la célèbre église de Saint-Pierre de Rome, on est pénétré de la grandeur du Dieu qu'on y adore. Le dôme de cette église, soutenu par des pilliers qui le font paraître léger, quoiqu'il soit immense, semble, par son élévation, par son étendue, et par sa forme aérienne, ne donner pour voûte, au temple de l'Eternel, que le ciel même.

L'architecture peint bien moins qu'elle ne crée. La peinture et la sculpture ne comportent pas habituellement les dimensions colossales (1). L'architecture, moins variée dans

(1) Il faut excepter néanmoins de cette règle les ouvrages de peinture et de sculpture destinés à l'embellissement des édifices ou à la décoration des cités. Ils affectent souvent, par nécessité, des dimensions colossales ; mais c'est précisément pour être vus, du point d'où ils doivent être regardés, dans leur proportion naturelle. Alors l'art aggrandit et exagère les objets qu'il imite pour qu'il ne paraissent point démesurément petits. (*Note de l'Éditeur.*)

ses moyens que ces deux arts, est plus vaste et plus grande dans les formes et dans les proportions. Sans pouvoir nous offrir l'image ou la représentation des objets auxquels elle destine ses ouvrages, elle nous en donne le sentiment et l'idée. Elle communique avec nos besoins, par les commodités qu'elle nous ménage; avec nos sens, par les spectacles qu'elle nous offre; avec notre âme, par les impressions qu'elle y produit. L'estimable architecte Ledoux, dans un ouvrage qui n'est point encore imprimé (1), et qui mériterait de l'être, voudrait que l'on mît un peu plus de poésie dans les ouvrages d'architecture. C'est à lui que nous sommes redevables de la salle de spectacle de Besançon, dont la nouvelle forme est, peut-être, ce que nous avons de plus parfait en ce genre. Sous l'ancien régime, cet architecte, ayant été chargé par le gouvernement de dresser le plan d'un palais de justice à Aix en Provence, était parti de l'idée qu'un pareil édifice est un temple dans lequel les magistrats gardent les tables de la loi et exercent un véritable sacerdoce. J'ai vu un plan architectural de Paris d'après lequel, dans l'idée de l'artiste, cette vaste cité serait, s'il est permis de s'exprimer ainsi, l'épopée de la France : chaque barrière, chaque rue, chaque place, chaque édifice public, rappellerait, par des formes ou par quelque emblème, un grand souvenir historique. Il entre toujours du moral dans les choses même qui paraissent uniquement destinées à des usages physiques, et c'est le moral que l'artiste doit saisir, s'il veut donner de l'âme à ses ouvrages. Ce ne sont pas les irrégularités, ce ne sont pas les fautes, c'est le froid qui tue tout.

Les diverses impressions que font sur nous les éclats répétés du tonnerre, le mugissement de la mer, le léger frémissement des feuilles, le bruit tumultueux d'une forêt fatiguée par la tempête, le doux murmure d'un ruisseau qui serpente, le gazouillement des oiseaux, les cris de

(1) L'auteur écrivait ceci en 1798. L'ouvrage a paru depuis. (*Note de l'éditeur.*)

certains animaux farouches, et enfin la voix de l'homme, prouvent le pouvoir des sons sur notre âme. Je vois naître la musique; mais il n'appartenait qu'à la philosophie de nous développer tous les rapports de cet art. On a observé que, dans les diverses langues des peuples policés, la plupart des mots employés pour exprimer les qualités des objets qui frappent les yeux l'étaient également pour exprimer les qualités de ceux qui ne sont sensibles qu'à l'oreille. Des hommes éclairés ont conclu que cette analogie, plus ou moins parfaite, par laquelle on transporte au sens de l'ouïe des expressions propres au sens de la vue, peut avoir lieu jusqu'à un certain point dans la musique, et lui fournir le moyen de peindre des objets qu'elle ne paraît pas faite pour représenter. Nous entendons le tocsin quand un incendie se manifeste : ce n'est point l'art, c'est la nature qui, en pareille occurrence, a commandé ces coups rapides et multipliés, que de simples mercenaires donnent à la cloche destinée à rassembler le peuple, et qui s'élèvent insensiblement comme pour marquer l'action et les progrès du feu. Les musiciens, éclairés par l'observation, sont parvenus à peindre un incendie par la rapidité, par la confusion apparente et par l'élévation graduée des sons. Cependant il ne faut rien outrer. Comme les peintures par analogie sont toujours imparfaites, l'effet de la musique, dans ces occasions, doit être préparé par quelque objet qui puisse avertir l'esprit dans le moment où l'oreille est frappée.

En général, la musique a besoin de la société des autres arts; elle doit savoir faire une sage alliance avec eux. Son pouvoir direct est plus limité qu'on ne pense. Avec de simples sons, on peut produire en nous la gaîté, la mélancolie, et ces sentiments vagues qui tiennent ordinairement à une simple habitude de l'âme; mais avec de simples sons, dont rien ne déterminerait l'objet, comment pourrait-elle être féconde en représentations particulières? Le musicien accompagne le poète qui peint la colère, la fureur; mais supprimez l'idée du poète, et ne laissez que le langage in-

articulé des sons, vous ne saurez presque jamais si le musicien a voulu peindre une passion ou une tempête.

Je sais que la grande culture de la musique et l'habitude d'exprimer certaines idées, certains sentiments ou certaines images, par certains sons, nous aident à perfectionner notre ouïe en l'exerçant davantage, et peuvent nous amener à juger, en quelque sorte, par un seul de nos sens, de ce que nous n'avons pu apprendre que par le concours de tous les autres. Mais il est certain que la musique, dans l'ordre commun des choses, n'est faite que pour orner, avec les idées qui lui appartiennent, les idées qui nous sont fournies par les autres arts, ou pour disposer l'âme à tous les sentiments qu'on veut lui inspirer. Elle nous élève, elle nous transporte, elle nous attendrit; mais il faut que quelque action, quelque signe, marque le but du musicien, qui, comme tel, ne parle ni n'agit. Les sonates et quelques autres genres semblables forment une espèce de musique abstraite, qui n'est appréciée que par un petit nombre d'élus parmi les connaisseurs mêmes.

La parole est la compagne le plus naturelle de la musique. De là J.-J. Rousseau conclut que la langue française se prête trop peu à l'harmonie et à la mélodie pour que nous puissions jamais avoir une musique nationale. Sans doute, il est des langues plus musicales les unes que les autres; mais il n'en est point que le génie ne puisse asservir, pourvu que l'on sache bien discerner les cas dans lesquels une langue peut aider la musique d'avec ceux où cette langue ne doit être employée que pour nous mettre dans le secret du musicien.

—

CHAPITRE XVII.

Opinions erronées de quelques philosophes sur la manière dont on doit imiter la nature dans les beaux-arts.

Si, en parcourant les beaux-arts et en observant leur caractère, leur étendue et leurs bornes, nous nous sommes toujours convaincus davantage que l'imitation de la belle nature doit être leur objet commun, nous nous sommes également convaincus que la meilleure manière d'imiter est nécessairement différente selon les différents arts, et que, dans ceux même que l'on appelle *représentatifs*, parce qu'ils se proposent une imitation directe, cette imitation ne saurait être entière et complète.

On a demandé en conséquence jusqu'où l'imitation, dans ces derniers arts, doit s'étendre, et où elle doit s'arrêter. Ici l'on verra mieux qu'ailleurs que, si une demi-philosophie a suffi pour donner le jour à des systèmes ridicules, il est une philosophie plus parfaite qui a découvert, qui a fixé les vrais principes, et qui nous y ramène sans cesse quand on veut nous en écarter.

Je range dans la classe des *arts représentatifs* la peinture, la sculpture et l'art dramatique.

Quelques philosophes prétendent que dans ces arts nous devrions imiter plus rigoureusement la nature que nous n'osons le faire. Selon Lamotte, nous avons grand tort d'avoir mis la poésie en action sur nos théâtres. J.-J. Rousseau proscrit l'opéra, comme n'offrant qu'un amas d'absurdités et d'invraisemblances. Wieland regrette que l'on ait banni les arlequins de nos tragédies, et soutient qu'il n'y a que le tragi-comique qui puisse nous offrir le tableau fidèle de ce qui se passe dans la société. D'autres voudraient que la sculpture se proposât pour modèles les statues de cire que l'on montre dans nos promenades et dans nos

places publiques. D'autres, enfin, voudraient bannir de la peinture tous les tableaux qui ne présentent pas les objets dans leur grandeur naturelle.

La véritable philosophie démontre le vice de ces opinions exagérées, en nous apprenant à ne pas confondre ce qui est du pur domaine de la raison avec ce qui est du domaine du sentiment, à distinguer les divers ordres de choses, et à ne pas gouverner par les mêmes principes les choses qui sont d'un ordre différent. L'art est né de la nature; mais il n'est pas la nature, et il ne peut le devenir. En imitant la nature, il ne doit donc jamais aspirer à un but qu'il ne peut atteindre, ni cesser en quelque sorte de se ressembler à lui-même.

Nous ne pouvons exiger du peintre, du sculpteur et de l'auteur dramatique, qu'ils nous donnent la réalité; mais, d'autre part, ils ne peuvent bien mériter de nous que par la manière aimable et innocente avec laquelle ils travaillent à la feindre.

L'office de l'art est de nous plaire, et non de nous tromper. Si l'artiste marque l'intention de nous tromper, il cesse de nous plaire; il doit suppléer à la réalité, non par l'imposture, mais par la perfection.

Le peintre, qui ne travaille que sur des surfaces, ne peut rendre ses représentations sensibles que par les couleurs. Le sculpteur, qui travaille sur des masses, rend les siennes sensibles par les contours. Le peintre ne peut jamais excéder les bornes de la simple imitation, ni se faire soupçonner d'une fraude ridicule, parce que, dans la peinture, nous sommes suffisamment avertis qu'il ne s'agit que d'une toile colorée; toute méprise est impossible. L'artiste peut donc s'abandonner à tout le prestige de son art. Il en est autrement dans la sculpture. Les masses sur lesquels le sculpteur travaille, par leur grandeur et par leur contour, frappent nos yeux, comme pourraient faire des personnages réels. Si le sculpteur, qui a toujours le pouvoir physique d'employer les matériaux de la peinture, veut encore animer ses figures et leurs contours par des couleurs, il peut nous placer dans une telle situation que

nous soyons véritablement trompés, jusqu'à ce que nous approchions d'assez près pour reconnaître l'artifice; mais alors nous découvrons la mort, où tout semblait nous annoncer la vie, et le faux imitateur, qui a joué la nature sans l'atteindre, fait le miracle en sens inverse, puisque le bien s'est changé en mal, et une fiction outrée en une erreur dégoûtante.

Le prodige du peintre est d'animer la toile, et celui du sculpteur, d'amollir et de faire respirer le marbre. Il faut donc que je n'oublie point la toile du peintre, et que le sculpteur ne me cache point son marbre, pour que je puisse jouir des prodiges opérés par l'un et par l'autre. Quand je considère les surfaces unies, et souvent les misérables lambeaux employés dans la peinture et vivifiés par le peintre, je vais du simple au merveilleux, du mesquin à l'agréable, du beau au sublime, et du néant à l'être. Les impressions que je reçois se suivent dans le même ordre, lorsqu'en approchant d'une pièce de marbre, je découvre tout ce que le sculpteur a pu donner d'âme et de mouvement à cette masse froide et insensible. J'admire ce chef-d'œuvre, et je m'y complais. Rien ne peut me désabuser, parce que je n'ai jamais cru rencontrer que l'imitation de la nature, et non la nature elle-même. Tout continue à me plaire, parce que, dans cette imitation, je n'ai jamais à confronter que le point duquel on est parti avec celui auquel on est arrivé, et que, dans la confrontation de ces deux points, on va constamment de rien à quelque chose, et de la mort à la vie. (1) Mais si l'on veut me tromper, le ridicule, et souvent une impression plus fâcheuse encore, succèdent à l'illusion, et tout est perdu.

Les couleurs animent la toile sans la cacher : mais elles cacheraient et déguiseraient trop les matériaux du sculp-

(1) Ce genre d'admiration fascine même quelquefois l'imagination jusqu'au point d'allumer les sens et de réaliser la fable de Pygmalion. On cite, à Rome, un exemple, à l'occasion d'une des belles figures de femmes qui ornent le tombeau du pape Urbain V, dans la tribune de l'église de Saint-Pierre, et qui est un des chefs-d'œuvre de Michel Ange.

(*Note de l'Éditeur.*)

teur. Voilà pourquoi les couleurs, qui sont si nécessaires et qui produisent des effets si admirables sous la main du peintre, sont déplacées et insupportables dans la sculpture (1). Si l'on trouvait chez les anciens et si l'on trouve encore dans nos temples des statues peintes ou bigarrées, il ne faut pas confondre ces instruments religieux du culte avec les chefs-d'œuvre de l'art. Dans les choses de la religion, on ne se conduit pas par les principes qui doivent nous diriger dans les matières de goût.

Le sentiment de la surprise, de l'étonnement, est incontestablement une des principales sources de nos plaisirs; mais le plaisir ou le charme n'est l'effet de l'étonnement ou de la surprise qu'autant que de l'indifférent nous passons à l'agréable ou au beau, et que nous allons du bien au mieux. Il suit de là qu'il est fort difficile que les grandes passions qu'inspirent les très belles personnes durent ou s'augmentent, parce qu'il est rare qu'en vivant avec ces personnes, on découvre en elles des qualités qui puissent nous frapper autant ou plus vivement que leur beauté. Les femmes laides, au contraire, dans lesquelles on rencontre des grâces et de l'esprit, ne paraissent quelquefois si piquantes que parce qu'on ne s'attend point à rencontrer en elles ces avantages. L'art, pour nous plaire, ne doit donc pas commencer par vouloir nous persuader qu'il est la nature, pour ne nous laisser ensuite éprouver qu'une pénible déception, quand nous nous apercevons qu'il la tue, toutes les fois qu'il annonce l'absurde prétention de l'égaler. On ne doit pas confondre l'imitation avec le déguisement. Un portrait n'est point un masque. L'art peut être comparé à un souverain, qui doit ménager sa puissance, s'il veut conserver la haute opinion

(1) Il ne faut pas conclure de ce que dit ici notre auteur que tout procédé qui tendrait à altérer l'apparence polie ou luisante du marbre ou de la pierre doive être absolument proscrit. L'immortel Canova a souvent donné aux chairs de ses statues un moelleux et un velouté qui étaient dus à la préparation des marbres, et il a été généralement approuvé. Voyez, dans la galerie de *Sommariva*, l'admirable statue de la Madeleine pénitente. (*Note de l'éditeur.*)

qu'on en a conçue, et qui, s'il en abuse, ne fait plus qu'en révéler tristement les limites.

Dans le genre dramatique, dans tout ce qui tient au théâtre, nous sommes avertis, par ce qui se passe autour de nous, qu'il ne s'agit pas de la réalité, mais d'une simple représentation. Les rapports de cette représentation avec la réalité sont des rapports de ressemblance, comme dans tous les autres arts d'imitation.

Néanmoins Lamotte va trop loin quand, pour mieux garder les lois de l'imitation et de la ressemblance, il voudrait que les vers ne fussent plus employés dans la tragédie. Je conviens que l'on ne parle point en vers dans les négociations, dans les conspirations, dans les intrigues, dans les affaires d'état, dans le commerce de la société. Je conviens que l'opinion de ceux qui prétendent que les vers ne sont pas nécessaires à la tragédie est très soutenable en elle-même. Mais ils en sont un ornement, et cet ornement opère un grand effet. On aurait tort de raisonner sur les vers, dans la tragédie, comme nous avons raisonné sur les couleurs, dans la sculpture. Les vers, dans la tragédie, sont une parure, sans être un déguisement. Les couleurs, dans la sculpture, seraient un déguisement plutôt qu'une perfection ou une parure. La tragédie, destinée à représenter des actions et des personnages qui doivent faire une forte impression sur nous, ne doit jamais laisser languir notre âme; elle doit l'élever au-dessus de tout ce qui et vulgaire ou commun, pour la préparer et la disposer à recevoir cette grande impression. Or, le langage poétique, qui sort de l'ordre ordinaire des choses, est plus fait qu'aucun autre pour être placé dans la bouche des héros et des dieux. Il faut que leurs discours soient proportionnés à leur nature. Puisque c'est l'art qui doit imiter la nature, il ne faut point, dans l'imitation de la nature, avoir la prétention de se passer de l'art. L'art doit s'abstenir de toute fraude; mais il ne serait plus lui-même s'il s'abstenait de tout ornement. La poésie est un langage cadencé, qui flatte l'oreille sans la tromper, qui ajoute à l'illusion sans en changer l'objet, et qui multiplie nos

plaisirs sans nous exposer à des méprises. Lamotte, qui voulait exclure les vers de la tragédie, n'a fait que des tragédies en vers (1).

Les tragédies des anciens étaient écrites en vers; presque toutes celles des peuples modernes le sont aussi. En France, l'abbé d'Aubignac a fait l'essai malheureux d'une tragédie en prose (2). On a dit de cette pièce, dans laquelle l'auteur avait voulu se conformer exactement à la théorie d'Aristote, qu'on ne pouvait pardonner aux règles de ce philosophe d'avoir produit une si mauvaise tragédie.

On critique encore le chant, les monologues, les *à parte*. Mais le chant est rarement employé dans les tragédies modernes. Certains sujets le comportent : j'en atteste les beaux chœurs de Racine dans *Athalie*. Quant aux monologues et aux *à parte*, leur grande utilité couvre leur invraisemblance apparente. Dans mille cas, ce qui se passe dans l'intérieur de l'homme est plus important à connaître que son maintien extérieur. Dans mille cas, l'un ne peut être expliqué que par l'autre. Or, comment les pensées secrètes d'un personnage intéressant pourraient-elles nous être rendues sensibles, si nous ne leur donnions un corps par la parole? Il vaudrait mieux, dit-on, faire causer le personnage avec un confident que de le faire causer avec lui-même, à haute voix, dans un langage apprêté, et quelquefois même devant des tiers dont on suppose qu'il n'est pas entendu? Je réponds qu'il est souvent difficile d'animer le rôle d'un confident, et qu'il est des sentiments et des profondeurs, dans le cœur humain, qui ne doivent point devenir la matière d'une confidence. Il faut alors que, par le monologue, nous ayons le moyen de pénétrer ce que nous ne saurions jamais si on ne nous le révélait pas. J'avoue que l'illusion n'est pas complète; mais elle ne peut jamais l'être, et il n'est pas nécessaire qu'elle le

(1) Il s'est contenté de mettre en prose une tragédie de Racine, le *Mithridate*. (*Note de l'éditeur.*)

(2) Depuis, de pareils essais se sont multipliés : la postérité en jugera. (*Note de l'éditeur.*)

soit. Car, nous ne saurions trop le répéter, l'objet de l'art, dans quelque genre que ce soit, n'est et ne peut être de devenir la nature, mais seulement de l'imiter avec les ressources et aux conditions que chaque genre comporte. Sur le théâtre, tout est spectacle, ou tout doit le devenir. Les objets de ce spectacle sont les passions, les pensées, les discours et les actions des hommes. Il faut donc qu'il y ait une manière de nous représenter les pensées et les passions les plus cachées, celles même pour lesquelles on ne choisit point de confident et que l'on voudrait pouvoir se cacher à soi-même. Les monologues, les *à parte*, remplissent ce but. Dans ces deux manières de révéler au spectateur ce qu'il ne doit point ignorer, loin que la pensée ait l'air de se manifester indiscrètement, c'est la parole elle-même qui semble se réfugier dans la solitude, dans le sanctuaire impénétrable de la pensée.

Que dirai-je des déclamations philosophiques que l'on se permet tous les jours contre l'opéra? Il faut convenir qu'on ne peut les repousser avec avantage si on oublie que l'opéra est le spectacle des sens, et que, dans l'opéra, les décorations, la poésie et l'action sont uniquement ménagées pour accompagner et pour faire ressortir les beautés de la musique. Un philosophe qui manque d'organe se moque de la mesure, de l'harmonie et de tous nos coups de théâtre, comme celui qui n'a que l'habitude de la dissipation et du plaisir se moque de l'instruction et de la science. Il faudrait pouvoir rendre le second plus raisonnable et le premier plus sensible. Ce serait perdre le temps que de répondre à leurs systèmes; il faudrait pouvoir changer leur situation. Tous les peuples ont aimé les décorations, la danse, la musique et le chant. On a très bien dit que, si l'esprit philosophique nous débarrassait de notre opéra, nous ressemblerions à ce malade dont parle Horace, qui, dans son délire, croyait assister aux spectacles les plus agréables, qui devint malheureux par sa guérison, en perdant son erreur, et qui priait les médecins de la lui rendre.

Dois-je réfuter actuellement l'opinion de ceux qui, trop jaloux d'une exactitude extrême et trop servile dans l'imitation de la nature, voudraient secouer le joug de toutes les règles de notre théâtre, et imiter dans la conduite de nos drames les plus sérieux, et dans nos tragédies même, le désordre dégoûtant qui règne dans presque toutes les affaires de la société? « De tous les poètes, dit Wieland (1), « qui ont paru depuis Homère, Shakespeare est celui qui « a le mieux connu les hommes, et qui, par un don « extraordinaire d'imitation, les a le mieux pénétrés. « Cependant on le blâme de ce que ses pièces n'ont point « de plan, de ce qu'il mêle sans cesse le comique au tra- « gique, et de ce que le même personnage qui vient de « nous arracher des pleurs excite nos ris quelques in- « stants après. On ne pense pas, continue Wieland, que « c'est par là même que les pièces de Shakespeare sont « des copies d'autant plus fidèles de la vie humaine. Com- « bien d'événements, sur la scène du monde, auxquels « nous ne sommes pas préparés! Ne voyons-nous pas « tous les jours les plus grands effets produits par les plus « misérables causes, les affaires les plus graves traitées « avec légèreté, et les plus frivoles traitées avec une gra- « vité ridicule? Combien de personnages qui paraissent « et qui disparaissent sans qu'on sache pourquoi! Com- « bien de grands hommes dont le courage, le génie et la « vertu sont joués par des jongleurs! Je regrette que l'on « ait banni les jongleurs de nos tragédies, et j'aime bien « nos anciens dramatiques, qui s'étudiaient à imiter la « nature avec autant de soin que les Grecs cherchaient à « l'embellir. »

Voilà où nous conduit la fureur des systèmes.

Nous avons déjà dit, et nous avons posé comme une vérité incontestable, que la nature embrasse tout, et que l'art, moins grand que la nature, est obligé de choisir. Dans quelque genre que ce soit, nos recherches ne peu-

(1) Dans le roman qui a pour titre *Agathon*.

vent donc jamais porter que sur les découvertes et l'application des principes qui doivent diriger le choix.

Une tragédie est le choix d'un événement moral ou politique, d'une action humaine capable d'émouvoir fortement l'âme du spectateur. Or, si l'on veut émouvoir fortement, il ne faut pas, en représentant cette action ou cet événement, exciter des sensations opposées qui puissent s'entre-détruire mutuellement, et empêcher l'effet général que l'on veut produire.

Je sais qu'en considérant la véritable scène du monde, nous rencontrerons presque toujours le burlesque à côté du tragique. Des esclaves rient dans l'antichambre, lorsqu'il se passe une scène sanglante dans le cabinet du maître. Des bateleurs ridicules obtiennent dans la place publique les applaudissements bruyants d'une multitude aveugle, lorsque d'atroces conspirateurs trament la perte de l'état dans le palais. Mais les mêmes spectateurs ne peuvent, dans le même temps, se trouver en divers lieux. Si on veut leur représenter la conspiration, il faut les transporter dans le palais, et non dans la place publique.

Autre chose est un récit historique, autre chose est une représentation. Dans un récit historique, je lis ou j'entends raconter ; dans une représentation, on suppose que je vois. Or, je puis lire ou entendre raconter ce qui s'est passé en divers lieux à la fois, mais je ne puis voir que ce qui se passe sous mes yeux sur un point donné.

On objectera que le déplacement du spectateur n'est pas impossible, qu'il est même vraisemblable, pour peu que dure l'action principale dont on veut le rendre témoin, et que conséquemment rien n'empêche qu'on ne puisse lui faire parcourir plusieurs lieux et plusieurs objets successivement.

Je réponds que, si on n'observe pas l'unité du temps, du lieu et de l'action, il est du moins nécessaire de ne pas contrarier le but général que l'on se propose. On veut émouvoir fortement les hommes : la nature le peut plus facilement et plus sûrement que nous. Car c'est la réalité qui garantit les succès de la nature, et la réalité n'est pas

au pouvoir de l'art. Il est donc tenu de garder des ménagements que la nature n'observe pas. Au milieu des fêtes et des plaisirs, l'annonce ou le spectacle d'un désastre inopiné brise les âmes. L'homme sensible rentrant chez lui n'est pas distrait par les jeux d'un baladin ou d'un bouffon qu'il trouve sur sa route. Une plaisanterie pourrait l'indigner, et non le refroidir. Mais tout change de face s'il s'agit d'une simple représentation. Notre âme conserve toujours le calme que la réalité seule peut ôter. On la remue, on l'intéresse, on l'attendrit ; on ne la trompe jamais. Si on a la maladresse de la distraire, on ne réussit pas à l'émouvoir. Nous pouvons subitement passer du plaisir à la douleur, de la tristesse à la joie, du mépris à l'admiration, quand ce passage rapide est l'ouvrage de la nature elle-même, parce que la nature ne crée pas des fictions et qu'elle nous frappe sans nous avertir ; mais, relativement à une pièce de théâtre, nous sommes dans le secret de l'auteur. Cet auteur n'a pas les mêmes moyens que la nature pour agir sur nous. Il ne peut, comme elle, changer à volonté notre situation et notre état. Il ne doit donc pas aspirer à la représenter tout entière. Il doit respecter, dans ses projets et dans ses plans, les bornes qu'il est obligé de reconnaître dans ses ressources. De là, le bon goût ne saurait autoriser sur nos théâtres l'alliance, si fréquente dans la nature, du comique et du tragique. Car l'art se détruit lui-même, il ne produit rien, quand il veut tout peindre ou tout représenter à la fois.

On n'est pas plus heureux quand on paraît regretter que l'on ait banni de la scène les quolibets familiers des héros, des grands personnages, et les burlesques manœuvres de ces petits histrions que l'on faisait intervenir dans les plus grands événements. J.-J. Rousseau dit qu'il n'y a point de héros pour son valet de chambre : il n'y en aura point pour le spectateur, si vous mettez le spectateur dans les confidences du valet de chambre. Nous savons que, dans les plus importantes affaires de la société, des hommes obscurs et vils sont souvent les ressorts cachés qui font mouvoir les empires et qui ébranlent le monde. Mais

il est également vrai que de grands événements sont aussi conduits par de grandes vertus ou de grands talents. L'auteur dramatique a le choix des causes et des effets qu'il veut mettre en action. Pourquoi ne proportionnerait-il pas la qualité de ses moyens à la dignité de son but ? Ne faut-il pas que toutes les parties forment un tout? Une copie trop fidèle de ce qui n'est que misérable, de ce qui n'est que ridicule, affaiblirait ou ferait entièrement disparaître tout ce qui est élevé, tout ce qui est grand. Le caractère de la tragédie ne saurait être celui de l'histoire. L'histoire peint tout : elle se propose de nous instruire. La tragédie ne doit peindre que les grandes choses : elle ne se propose que de nous émouvoir.

Enfin, dit-on, quelle nécessité qu'un acteur ne puisse entrer sur la scène ni en sortir sans qu'on soit instruit de ce qui l'amène ou de ce qui l'engage à se retirer? Combien d'hommes employés dans les intrigues du monde qui paraissent et disparaissent sans qu'on sache pourquoi? On peut répondre qu'il n'y a point d'événements sans cause, ni d'action sans motif. Dans la conduite de la vie, c'est à nous à pénétrer ou à nous enquérir des faits qu'il nous importe de connaître, et dont personne ne nous doit la confidence. Au théâtre, au contraire, où l'acteur n'agit pas pour son propre compte, mais pour celui des autres, celui qui le met en scène doit au spectateur le développement et la liaison de tous les faits et de toutes les intrigues dont il s'est engagé à lui donner la représentation. Il faut qu'il n'ait pas le soin pénible de chercher et de discuter, lorsqu'il ne peut être question pour lui que de voir et de jouir.

Le principe que le but essentiel de la tragédie est de produire une grande impression sur les âmes avait persuadé à nos pères qu'il ne fallait jamais introduire sur la scène que des demi-dieux, des princes ou des héros. En cela nos pères allaient trop loin. En observant mieux la société et les hommes, on s'est convaincu que l'on pourrait faire couler nos larmes sur des situations intéressantes, choisies dans la vie commune, et nous y offrir

des modèles de courage et de vertu, capables d'exciter notre admiration. Des auteurs philosophes, créateurs d'un nouveau genre de pièces, n'ont plus exposé à nos yeux uniquement des héros ou des rois, mais nos concitoyens et nos semblables. On ne peut contester à ce genre le droit de nous attendrir; il y est même plus propre que tout autre : car les infortunes des héros semblent ne tenir qu'aux caprices de la fortune, et celles des grands aux dangers inséparables de leur élévation : ce qui contribue à nous rendre, pour ainsi dire, étrangers aux unes et aux autres. Mais les maux qui accompagnent la vie privée nous touchent de plus près et nous inspirent tous les sentiments qui naissent d'un retour indélibéré sur soi-même.

Le genre dont nous parlons a produit les simples drames et successivement ce que l'on a appelé les tragédies bourgeoises, les comédies larmoyantes, et généralement toutes ces espèces de pièces qui sont comme autant de genres intermédiaires entre la tragédie proprement dite et le véritable comique.

Dans les drames et dans toutes les représentations de la même espèce, on peut, en descendant dans les détails des mœurs ordinaires, se permettre des peintures et ménager des incidents que la tragédie ne comporte pas. Je crois même qu'il faut, en général, de la variété et de l'action dans ces sortes de pièces, parce que l'imagination, qu'il ne faut jamais laisser oisive, a besoin de plus de mouvement et de distraction pour ne pas languir dans la représentation d'événements moins célèbres et de personnages moins imposants que ceux que la tragédie lui offre. L'intérêt est toujours soutenu dans l'*Ecossaise* de Voltaire, tandis qu'il fait souvent place à l'ennui dans les drames de Diderot. Mais, s'il est permis dans un drame de présenter des caractères ou des peintures propres à distraire l'esprit, il ne l'est pas d'en présenter qui puissent désintéresser le cœur. Des caractères ou des peintures trop comiques seraient des inconvenances; elles produiraient une détente trop forte dans l'âme du spectateur. La tragédie, qui ne se propose que le terrible ou l'héroï-

que, ne comporte rien de commun. Les drames, dont les sujets sont pris dans la vie ordinaire, comportent des peintures piquantes, jamais celles qui ne seraient que risibles.

Le drame est peut-être le plus facile de tous les genres, et dans la tragédie les principaux sujets sont déjà traités par les grands maîtres. De là, il est naturel que l'on fasse moins de tragédies que de drames. Je n'en fais point un reproche à l'esprit du temps; mais je me plains de ce que les dramatistes censurent le but et les règles de la tragédie, et de ce qu'ils voudraient dénaturer ou détruire ce genre pour se consoler de ne pouvoir l'atteindre. Sans doute il ne faut pas prescrire des limites à nos plaisirs, ni asservir le talent à la routine ou à la coutume. Il faut, au contraire, bénir l'auteur qui recule les bornes de l'art, et qui offre de nouveaux objets à notre esprit, à notre goût, à notre sensibilité. Mais parce que nous avons des romances faut-il répudier l'ode? Nous nous appauvririons, bien loin de nous enrichir, si, en acquérant, nous nous croyions obligés de renoncer à ce que nous possédons déjà. L'*Ecossaise* peut-elle nous faire oublier *Zaïre*, *Mérope* et *Mahomet?* La Harpe, poète philosophe, a fait des drames et des tragédies : on doit lui savoir gré de n'avoir pas confondu ces deux genres. Saurin, dans son *Béverley*, nous a prouvé que l'on pouvait faire des tragédies bourgeoises. Nivelle de la Chaussée, dans *le Préjugé à la mode*, nous a donné une idée du comique larmoyant. *La Partie de chasse de Henri IV*, *le Bienfait anonyme*, *René*, *Descartes*, sont des pièces qui, dans une nouvelle route ouverte au talent, justifient que de simples traits d'histoire, des anecdotes particulières mises en action, quand elles sont bien choisies et bien rendues, peuvent intéresser l'âme sans l'agiter par de grands mouvements. Mais si Legouvé et le jeune Lemercier (1) continuent, dans le genre tragique, leur carrière comme ils l'ont commencée, notre théâtre national

(1) Ecrit en 1798. (*Note de l'éditeur.*)

leur sera redevable de n'avoir pas laissé altérer, dans un genre qui semble nous appartenir plus particulièrement, le riche dépôt que nous avons reçu de nos pères.

Le genre tragique et l'art dramatique en général ont présenté aux philosophes quelques problèmes importants. Pourquoi les beaux-arts, qui sont destinés à l'imitation de la belle nature, ont-ils été employés, dans tous les temps à peindre le terrible et à mettre en action des faits et des événements dont la réalité briserait l'âme, et dont le seul danger la glacerait d'effroi? Quelle peut être la cause du succès qui a presque toujours accompagné les plus tragiques représentations? L'art de l'imitation ne devrait-il pas être borné aux choses qui sont vraiment belles ou agréables, et ne devrions-nous pas nous abstenir de représenter ou de peindre des objets dégoûtants, horribles ou laids?

On peut reprocher à la plupart des auteurs qui ont traité ces questions, de les avoir quelquefois discutées avec trop de subtilité, ou d'avoir voulu les résoudre d'après des maximes trop absolues. Je crois, par exemple, que le principe qui donne pour destination aux beaux-arts l'imitation de la belle nature ne doit pas être poussé à des conséquences extrêmes. Tout ce que l'on peut conclure de ce principe est, à mon avis, que la laideur ou la difformité ne doit pas être peinte ou représentée pour elle-même; mais ce serait une erreur de penser qu'elle ne peut jamais être représentée ou peinte : rien n'empêche, et il est même souvent nécessaire, que la peinture de la laideur entre comme élément dans un ouvrage représentatif, dans lequel on ne se propose, pour objet final, que le grand, le beau ou l'agréable.

La peinture isolée d'une chose horrible, difforme ou laide, peut avoir le but utile de l'instruction. Ainsi on peint les monstres pour fixer nos découvertes et nos connaissances dans l'histoire naturelle. Mais je pense que les beaux-arts, comme tels, sont mal appliqués, quand on les emploie à l'imitation du laid, et dans l'unique but de peindre la laideur elle-même. Il est des hommes, je le

sais, qui, ne faisant consister le mérite de nos productions imitatives que dans leur exacte ressemblance avec les objets imités, croient que la chose la plus laide que l'on puisse rencontrer dans la nature peut, si elle est parfaitement imitée, devenir une beauté de l'art. Il faut même convenir que le mérite de la ressemblance a toujours un grand attrait pour nous, et qu'il fait au moins preuve du talent de l'artiste. Mais je dis que, par la constitution fondamentale des beaux-arts, le mérite de la ressemblance ne suffit pas, et qu'il faut encore celui du choix.

Les artistes flamands et hollandais méritent assez généralement le reproche d'avoir été moins jaloux du choix de leurs sujets que d'une rigoureuse exactitude dans la manière de les représenter. Plusieurs d'entre eux ont fait de grands tableaux; mais la plupart n'ont peint que des boutiques, de misérables chaumières, ou de vieilles cuisinières au milieu de leurs travaux dégoûtants. Les Grecs, dans leurs plus beaux jours, ne peignaient que le beau parfait. Lorsque le bon goût commença à dégénérer, ils firent des lois contre les artistes qui ne cherchaient à imiter que ce qu'il y avait de plus laid, de plus bas ou de plus vil. On ne saurait trop recommander aux artistes de notre nation de ne pas se négliger sur le choix des sujets qu'ils imitent. Dans ce siècle, l'art et le désir de surprendre, fruits de l'amour de la nouveauté, se laissent un peu trop voir dans toutes nos productions. La curiosité seule peut accréditer, pendant quelques instants, ce qui n'a que le mérite d'être extraordinaire ou nouveau; mais elle est bien rapide dans ses goûts, dans sa marche, si elle n'est soutenue et fixée par quelque autre sensation plus durable que celle produite par la simple nouveauté de l'objet qui lui est offert. Il faut que cet objet soit bien choisi, pour que l'âme sente toujours et ne se lasse pas.

Lessing prétend que la représentation de la laideur corporelle serait plus tolérable sous la plume du poète que sous le ciseau du sculpteur ou la main du peintre. « La « même cause qui fait que le poète ne peut pas bien repré- « senter la beauté l'empêche, dit-il, de faire une impres-

« sion trop fâcheuse quand il représente la laideur : car « c'est l'ensemble des traits difformes et constitutifs de la « laideur qui agit fortement sur l'âme. Or le poète ne peut « jamais représenter cet ensemble ; il est réduit à dé- « crire successivement et séparément chaque trait. »

Je ne pense pas comme Lessing, et je crois que, lorsqu'il s'agit de représenter une beauté ou une laideur corporelle, le poète a un égal désavantage dans la représentation de l'une ou de l'autre. Je conviens que la beauté corporelle, résultat heureux d'une harmonie de traits qui demandent à être vus tous à la fois, ne saurait être bien rendue par le poète, qui ne peut nous offrir que des détails successifs. Je conviens encore que le poète n'a pas une autre manière de nous représenter la laideur. Il suit de là, si l'on veut, que la laideur, ainsi que la beauté, ne peut jamais être exactement représentée par le poète. Mais c'est précisément par cela même que le poète doit être plus circonspect dans la représentation de la laideur que dans celle de la beauté. En effet, un poète qui représente imparfaitement la beauté représente pourtant toujours quelque chose d'attrayant par les détails qu'il nous donne. S'il veut décrire la laideur, il ne le pourra non plus que d'une manière imparfaite ; mais chaque trait qu'il nous décrira sera hideux, et il sera même forcé d'exagérer chaque trait pour suppléer à l'ensemble qu'il ne peut nous offrir. Cependant il n'atteindra jamais le mérite de cette ressemblance qui séduit toujours, et qui, dans les choses physiques, n'est qu'au pouvoir du peintre ou du sculpteur. Ainsi, dans la poésie, les impressions dégoûtantes que laissent des représentations hideuses ne peuvent jamais être compensées par aucun bien. C'est donc surtout dans la poésie qu'il faut s'abstenir de représenter la laideur, sans autre but que la représentation de la laideur même.

Pourquoi donc Homère, qui n'a, dit-on, jamais essayé de peindre la beauté, a-t-il peint le plus haut degré possible de la laideur, dans le portrait qu'il a fait de Thersite? Je réponds qu'il n'y a peut-être qu'une manière d'être beau, et qu'il y a plus d'une manière d'être laid. Il s'ensuit que la

beauté n'a besoin que d'être indiquée. Le poète, qui n'a pas, comme le peintre et le sculpteur, le moyen de la représenter, ne pourrait que l'affaiblir en se réduisant à la décrire. Il se contente de l'annoncer à l'imagination, ne pouvant la rendre sensible aux yeux. A cet égard Virgile a toujours eu la prudente circonspection d'Homère : il n'a garde de parler de la beauté de Didon autrement que pour dire qu'elle était éminemment belle, *pulcherrima Dido.* Il n'en est pas de même de la laideur, qui ne saurait avoir la même unité que la beauté. Quand on croit avoir besoin de la peindre, il faut la caractériser. Il est des difformités qui ne sont que ridicules; il en est qui peuvent devenir un principe de terreur. Selon le cas ou les hypothèses, c'est-à-dire selon que l'on veut peindre le ridicule ou le terrible, on est forcé d'entrer dans quelques détails pour fixer les idées de ceux auxquels on veut faire telle impression ou telle autre. Homère n'a pas peint la laideur de Thersite dans l'objet vague de nous donner l'idée d'un homme laid, mais pour verser sur le personnage qu'il peignait le ridicule et le mépris dont il voulait le couvrir. Tout ce que nous devons conclure de ce passage d'Homère, c'est que, dans les ouvrages de l'art, la représentation de la laideur ne doit raisonnablement être employée que comme un élément utile, et jamais comme un objet final.

S'il est des beautés et des difformités physiques, il est aussi des beautés et des difformités morales. Mais, pour que les beautés et les difformités morales puissent, pour ainsi dire, devenir palpables, il est nécessaire qu'elles aient un corps. Il arrive de là qu'il est impossible de les séparer de certaines beautés et de certaines difformités physiques. Ces deux espèces de beautés et de difformités, malgré leur différence, ont donc nécessairement des rapports communs, et conséquemment des règles qui leur deviennent communes.

Le célèbre Smith, dans sa *Théorie des sentiments moraux*, a cru pouvoir classer et graduer les beautés et les difformités morales en distinguant soigneusement les affections et les actions avec lesquelles nous sympathisons, de celles avec lesquelles nous sympathisons moins, ou aux-

quelles nous répugnons entièrement. Il a examiné chaque action, chaque passion, chaque affection à part, et il a présenté la sympathie comme une règle universelle, comme la mesure absolue et générale du beau et du difforme moral. Il définit la sympathie, *cette espèce d'instinct par lequel nous sommes disposés à partager, plus ou moins vivement, les passions, les affections et le sort des autres.* Nous sympathisons avec toutes les passions sociables, avec les belles actions, avec les vertus brillantes, avec les grandes qualités. Nous raisonnons et nous traitons avec les passions intéressées; nous sympathisons peu avec elles. Nous méprisons la faiblesse et la lâcheté; nous repoussons les vices et les crimes, parce qu'ils ne tendent ordinairement qu'au bien d'un seul et au malheur de tous.

Je n'ai point à parler ici du système de Smith, dans les rapports qu'il peut avoir avec les premiers fondements des mœurs; mais je ne puis m'empêcher de proposer quelques observations sur la partie de ce système qui touche à la théorie du goût. Il me paraît qu'en général Smith voudrait proscrire de nos théâtres la représentation de toutes les passions et de toutes les choses avec lesquelles nous ne sympathisons pas. « Par exemple, dit-il, nous sym-« pathisons faiblement avec la douleur corporelle d'un « autre : s'il crie, s'il se lamente, nous lui imputons cette « sensibilité à faiblesse, parce que nous ne pouvons ja-« mais nous mettre entièrement à la place de celui qui « souffre. Sophocle n'a donc pas peint la belle nature, la « nature qui plaît, lorsqu'il nous a représenté Philoctète « jetant les hauts cris et Hercule pleurant. Rien n'est plus « insipide encore, continue l'auteur, que la représentation « de deux amants qui s'adorent et se le disent sans cesse. « L'amour est un sentiment trop exclusif entre les per-« sonnes qui s'aiment, pour que des tiers puissent y pren-« dre part. »

Je crains toujours les extrêmes. Quelle est donc l'action, quel est le sentiment dont la représentation ou la peinture pourrait produire un grand effet, si, par une trop rigoureuse analyse, on séparait cette action ou ce

sentiment de toutes les circonstances ou de toutes les idées accessoires qui s'y lient ou peuvent s'y lier? Rien n'est isolé dans la nature, et rien ne doit l'être dans l'art. Sans doute, l'amour, comme un sentiment jaloux, exclusif, n'offre peut-être rien qui soit capable d'inspirer un intérêt vif et général. Il est pourtant vrai que cette passion ou ce sentiment opère un effet merveilleux sur nos théâtres et dans nos romans. Quelle est donc la cause de ce phénomène? Pour découvrir cette cause, il suffit d'observer que, dans la nature, il n'y a point de passion absolue ni de sentiment isolé, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de sentiment ou de passion purement solitaire et qui ne soit mêlée de quelque autre. Dans l'amour, je vois l'attachement extrême de deux amants l'un pour l'autre, et il est incontestable qu'aucun tiers ne saurait partager cet attachement; mais je découvre aussi dans l'amour un heureux mélange d'humanité, d'estime, de fidélité, de constance, d'amitié, de tendresse, d'enthousiasme, de générosité. Et si ces sentiments ou ces passions, à la fois grands et estimables, sont rendus sensibles par des situations intéressantes, sagement ménagées, dans la vie de deux amants, dès lors, les aventures de ces deux amants remuent toutes les âmes et paraissent appartenir à l'histoire générale du cœur humain. Le grand art, dans la représentation d'une passion quelconque, est de faire mouvoir à propos toutes les passions accessoires et secondaires dont cette passion principale se compose ou qui l'accompagnent. La gaîté d'Ovide et la galanterie d'Horace nous rendent l'amour aimable. Nous nous plaisons dans cette vie pastorale que l'élégant, le tendre, le passionné Tibulle, sait si bien décrire. Ici l'amour nous intéresse parce qu'il se joint à l'idée de la conquête; là, parce qu'il est timide et malheureux; ailleurs, parce qu'il marche sans cesse entre l'espérance et la crainte. Dans Racine, l'amour de Phèdre nous intéresse par l'horreur même qui l'environne, c'est-à-dire par le crime, par la honte, par les remords, par les terreurs qui l'accompagnent et le suivent.

Ce que nous disons de l'amour s'applique presque à tout. Il ne faut pas juger séparément chaque sentiment, ou chaque passion : car chaque passion, chaque sentiment, en fait ordinairement naître mille autres, dont le moindre modifie, ou change entièrement, le sentiment originaire ou la passion principale, lui donne de nouvelles formes et nous découvre de nouveaux rapports.

Je conviens, avec Smith, que le sentiment d'une douleur corporelle, exprimé par des cris, ferait une impression désagréable sur nos théâtres modernes. Les cris, les lamentations, les gémissements, offenseraient nos oreilles, et blesseraient trop ouvertement nos idées et nos mœurs. Mais je demande s'il faut seulement proscrire ces modes bruyants et convulsifs d'exprimer la douleur, ou s'il faut même proscrire toute expression quelconque de ce sentiment. C'est faiblesse, dit-on, que de se montrer sensible à une douleur corporelle ou à la crainte d'une pareille douleur. Mais ce principe, vrai quand la sensibilité est excessive en elle-même et dans sa durée, ou quand elle dégénère en pusillanimité, le sera-t-il également s'il s'agit d'un homme à grand caractère, à qui l'expression de la douleur n'est arrachée que par l'excès de la douleur même, qui montre le désir de se vaincre sans avoir celui de se cacher, qui demeure supérieur à ses souffrances par sa fermeté, et qui sait dompter la nature lorsqu'il ne saurait lui appartenir de l'étouffer? Dans une pareille hypothèse, n'est-ce pas la sensibilité même qui fait ressortir la grandeur? C'était précisément le cas de Philoctète, à qui la douleur pouvait arracher des cris, mais qui demeurait imperturbable dans ses résolutions. Ce grand personnage a été comparé à un roc situé au milieu d'une mer orageuse, à un roc que les vagues en courroux peuvent faire retentir, mais qu'elles ne peuvent ébranler.

Des cris, sur le théâtre, choqueraient aujourd'hui notre délicatesse ; mais des soupirs, des épanchements, des plaintes, ne sauraient la blesser. Je doute que la force stoïque soit faite pour le théâtre ; elle peut, tout au plus,

produire une froide admiration. Les Grecs mettaient des dieux et des demi-dieux sur la scène; mais, pour nous intéresser, ils commençaient par en faire des hommes. Et nous, qui ne plaçons sur la scène que des hommes, aurions-nous la prétention de ne présenter en eux que des demi-dieux? Hercule se lamente dans Sophocle, et nous ne permettrions pas même des soupirs à un prince malheureux! Il faut montrer la nature belle, grande; mais c'est toujours la nature qu'il faut montrer. Je ne vois plus l'homme courageux si je crois rencontrer un personnage invulnérable. Je ne suis plus touché de la fermeté et de la constance de celui que vous voulez me faire croire impassible. Dans vos grands personnages laissez-moi du moins entrevoir la sensibilité de l'homme, si vous voulez m'émouvoir par les vertus et les actions du héros. Les gladiateurs, dans leurs jeux sanglants, étaient froidement, ou, pour mieux dire, inhumainement intrépides; mais c'est l'horrible spectacle des gladiateurs qui fait que Rome n'a jamais produit des Sophocle, des Euripide. Le terrible, qui est un des principaux objets de la tragédie, doit être dans les événements et dans les crimes; mais tout ce que l'on veut m'y représenter comme beau, grand et héroïque, doit conserver quelque chose d'humain.

Les vices, les perfidies, les conjurations, les noirs complots, les attentats, les forfaits, sont autant de difformités morales, des horreurs qui ne doivent point être peintes ou représentées pour elles-mêmes; mais elles entrent comme éléments nécessaires dans la tragédie. Car la tragédie, dont le but est de donner un grand mouvement à l'âme, doit peindre de grands dangers, faire ressortir une grande vertu, un grand courage; elle doit sans cesse nous placer entre la terreur et l'admiration, et obtenir les larmes de quelques cœurs sensibles, au milieu du frémissement universel.

Il paraît d'abord extraordinaire que les hommes puissent se plaire à la représentation d'objets terribles dont la réalité les accablerait et dont la plus légère apparence suf-

firait pour les faire frémir. Il est pourtant vrai que les hommes sentent vivement le besoin d'être émus; que l'âme humaine s'accommode plus facilement des secousses que de la langueur; que, dans son activité, elle cherche toujours à faire un nouvel usage de ses facultés et de ses forces, et qu'elle s'habitue à tout, hors à l'uniforme perspective du bonheur et du repos.

Pourquoi chercherions-nous une autre cause à l'effet que les représentations tragiques produisent en nous? Ces représentations nous donnent leplaisir de l'émotion sans nous en faire éprouver le désordre. Nous avons le spectacle du malheur sans en avoir la réalité. La même fiction qui réveille ce sentiment l'adoucit et le console. Un heureux mélange d'espérance et de crainte, d'admiration et de mépris, d'attendrissement et de terreur, opère dans notre âme un ébranlement général qui l'élève, l'exalte et la transporte. Nous admirons la nature dans les prodiges de l'art; et les impressions vives et profondes que nous éprouvons nous font admirer le pouvoir de l'art sur la nature elle-même. Nous sortons du spectacle avec le cœur agité par cette espèce de tourmente sourde qui succède à la tempête; nous en sortons pleins de grandes idées; et, ce qui peut-être n'a pas été assez observé, nous en sortons avec une meilleure conscience de nous-mêmes : car nous nous estimons davantage depuis que nous nous sommes retrouvés sensibles.

Dans l'imitation de la belle nature, et dans tous les arts qui se proposent, plus ou moins directement, cette imitation, on distingue divers ordres d'agréments, divers ordres de beautés. Il n'est pas permis de confondre l'agréable, le joli, avec le beau proprement dit; le simple avec le pompeux; le délicat avec le noble; et le grand, le gracieux, avec le sublime. Toutes ces diverses choses excitent en nous des sensations diverses. Mais on ne s'entend plus depuis que quelques philosophes modernes, poussant trop loin l'art de composer et de décomposer, et travaillant à la manière des chimistes, ont broyé toutes les notions

anciennes pour en extraire ce qu'ils ont appelé des résultats nouveaux. Il est sorti de là je ne sais quelle métaphysique du goût, qui a déplacé toutes les idées et donné une nouvelle acception à toutes les expressions reçues. On a défini le sublime autrement qu'il ne l'avait été jusqu'ici. On n'a plus voulu distinguer le beau de ce qui est simplement gracieux, joli ou agréable. Chacun a bâti son système et a prétendu diriger arbitrairement les ressorts de la sensibilité humaine. Il ne faut certainement pas bannir la métaphysique des matières de goût. J'ai déjà retracé une partie des services importants qu'elle nous a rendus dans ces matières; mais je ne voudrais pas qu'on la laissât régner en souveraine, lorsqu'elle ne doit se conduire qu'en alliée fidèle.

Si rien n'était successif dans nos sensations, dans nos idées, si tous les objets à la fois se montraient à nous, si rien ne pouvait nous en être dérobé, il est vraisemblable que notre âme serait entièrement absorbée par la vaste conception de ce tout immense qui s'offrirait subitement à nous, sans milieu et sans réserve; et nous n'aurions point à distinguer le joli du beau, ni le beau du sublime. Mais nos sensations et nos idées sont successives; nous ne pouvons considérer les objets que les uns après les autres, nous ne saurions les voir ni les connaître tous. Les objets que nous connaissons sont en très petit nombre; et même dans chacun de ces objets nous n'apercevons que les qualités qui nous le rendent palpable ou sensible. Nous ne distinguons les divers objets qui parviennent successivement à notre connaissance que par les diverses impressions qu'ils font sur nous et dont nous conservons des traces. De là, dans les matières qui appartiennent aux arts, nous distinguons le joli, le beau, le sublime, comme, dans les choses qui sont uniquement du ressort de l'odorat ou du goût sensuel, nous distinguons le suave et le fétide, le doux et l'amer.

Sans doute il y a un *beau* réel, un beau absolu : nous l'avons prouvé. Mais ce beau, en tant qu'il n'est que la

nature elle-même, considérée dans son vaste et magnifique ensemble, ne saurait être à notre portée; nous n'en connaissons que ce qui nous est réfléchi par certains objets qui sont plus près de nous et qui semblent plus particulièrement destinés à nos plaisirs. Nous jugeons ces objets, non en eux-mêmes, mais par les rapports qu'ils ont avec notre manière de voir et de sentir, et ces rapports sont le résultat des qualités par lesquelles ils se manifestent en nous. Les impressions que nous recevons sont positives; car le plaisir et la douleur, l'admiration, la surprise, l'amour, ne sont pas des mots, mais des sentiments.

Dans les diverses impressions qui s'opèrent en nous, il ne faut pas confondre ce qui tient intrinséquement aux objets mêmes par lesquels elles sont produites, avec ce qui ne tient qu'à l'étendue ou à la faiblesse des moyens que la nature nous a ménagés pour apercevoir et pour distinguer ces objets. Il n'est aucune de nos sensations qui ne doive être envisagée sous cette double face, si l'on veut éviter les erreurs et les méprises, et si l'on se propose de remonter au véritable principe des choses. Je vois, par exemple, une chose pour la première fois; elle me surprend, elle me plaît par sa nouveauté : certainement cette chose existe, et elle a réellement les qualités qui me la rendent sensible; mais ce n'est que parce que je suis un être borné, qui ne peut ni tout voir ni tout connaître à la fois, que j'éprouve le sentiment de la surprise et de la nouveauté. Je mesure une très haute montagne : la grandeur géométrique que j'aperçois est incontestablement une qualité propre à cette montagne même; mais je ne dois qu'à ma faiblesse les mouvements d'admiration et d'étonnement que cette grandeur produit en moi. Aux yeux d'un nain, tout est géant. Quand on parle du beau, du joli, du gracieux, du sublime, il faut se préserver également d'attribuer aux choses ce qui ne tient souvent qu'à la situation de notre âme ou aux limites de notre esprit, ou d'attribuer à la situation de notre âme ou aux limites de notre esprit ce qui tient réellement aux choses.

CHAPITRE XVIII.

Système d'Hemsterhuis sur la cause de nos plaisirs, dans les beautés de l'art, et système de Burke sur le *sublime* et sur le *beau*.

Hemsterhuis, dans sa *Lettre sur la sculpture*, observe que l'âme veut naturellement avoir un grand nombre d'idées dans le plus court espace de temps possible. Il conclut de cette observation que les choses que nous appelons grandes, belles, sublimes et de bon goût, ne sont que de grands *tous*, dont les parties sont si artificieusement composées, que l'âme peut en saisir la liaison avidement et sans peine. Il paraît qu'Hemsterhuis fait tout dépendre de cette passion de l'âme, qui, impatiente de jouir, tend à embrasser plusieurs objets à la fois. Il n'a aucun égard à la propriété des objets mêmes ni à leurs rapports.

Ce système a le vice de tous les systèmes. Un auteur envisage une matière sous un point de vue, en abandonnant tous les autres. Pour répondre à cet auteur, il est rarement nécessaire de réfuter ce qu'il dit : presque toujours il suffit de s'occuper de ce qu'il ne dit pas.

Je conviens que l'âme, faite pour penser, pour apercevoir et pour sentir, se plaît dans les objets qui lui offrent un plus grand nombre d'idées dans le plus petit espace de temps possible ; mais cette disposition de notre âme, déjà observée par Montesquieu dans son *Essai sur le goût*, n'est pas l'unique source de nos plaisirs. Le sentiment est un être plus mystérieux qu'on ne le croit communément. Comme tout atteste sans cesse sa présence, nous finissons par imaginer qu'il nous est donné de connaître sa nature.

Mais ses effets sont infinis, et les causes qui les produisent sont presque toutes impénétrables. Si nous pouvions suivre l'histoire de nos sensations, nous ne tarderions pas à nous convaincre que, dans l'ordre moral et intellectuel, cette histoire est mille fois plus étendue que ne peut l'être celle des formes et des figures, dans l'ordre physique. C'est donc une entreprise au moins inutile que de vouloir, dans les beaux-arts, réduire les causes de tous nos plaisirs à un principe absolu, à un principe unique.

Notre âme est une, mais ses facultés sont diverses. Elle est unie à un corps, et les impressions, simultanées ou successives, qu'elle reçoit par ses communications avec les corps, modifient de mille manières l'exercice de ses facultés et l'usage de sa puissance. S'il est des plaisirs qu'elle puise dans le fonds même de son être, il en est qui ne naissent que de l'action des sens, combinés avec la qualité des objets par lesquels les sens sont affectés, et d'autres partent du préjugé, de l'opinion, de l'habitude, ou de quelque circonstance particulière, passagère et souvent individuelle. Il résulte de là que notre sensibilité, appliquée aux matières de goût, éprouve, dans ces matières, comme dans toutes les autres, une foule d'impressions qui agissent sur elle avec plus ou moins de vivacité, et qui ne sauraient être expliquées ni définies. Dans les ouvrages de la nature, ainsi que dans ceux de l'art, nous aimons le *beau*, le *joli*, le *naïf*, le *fin*, le *grand*, l'*agréable*, le *léger*, le *grave*, le *simple*, le *pompeux*, le *profond*, le *délicat*, le *véhément*, le *tendre*, le *gracieux*, et le *sublime*. Ces différentes expressions indiquent des sensations différentes dont chacune est encore susceptible d'une multitude de nuances qui ne peuvent recevoir de noms. Or, est-il raisonnable, est-il possible d'attribuer à une seule cause tant d'impressions diverses ?

L'impression qui nous est faite par la beauté des cieux ne saurait avoir le même principe que celle qui est produite sur nous par la beauté ou le parfum des fleurs. Ce qui nous plaît dans la naïveté n'est pas le nombre des

idées qu'elle nous offre, mais une certaine franchise négligée qui la caractérise. Quoi qu'en dise Hemsterhuis, les décorations et les ornements ne nous plaisent pas non plus par la multitude d'idées qu'ils présentent, dans le moment, à l'esprit, mais par la manière vive dont ils affectent les sens, et dont il nous est si souvent difficile de nous rendre compte à nous-mêmes. La sensation que nous font éprouver les miniatures de la Rosalba a un tout autre principe que celle que nous éprouvons à l'aspect du *Jugement dernier* de Michel-Ange. Le dessin qui nous plaît le plus n'est pas toujours celui qui offre le plus de points visibles dans le plus petit espace de temps, mais c'est souvent celui où l'œil peut les parcourir dans une certaine direction. Un portrait qui ressemble à son original ne nous plaît souvent que par cette ressemblance même. Des vers bien cadencés, un discours qui a du nombre, nous font goûter le plaisir de l'harmonie. Une grande pensée nous satisfait et nous frappe, parce qu'elle nous fait découvrir subitement ce que nous ne pouvions espérer de connaître qu'après un long travail; elle remplit l'âme : mais une pensée fine, délicate, nous plaît, parce qu'elle remue les ressorts les plus déliés de l'esprit; et l'expression d'un sentiment tendre nous entraîne, parce qu'elle touche et saisit le cœur. Le principe auquel Hemsterhuis a voulu attribuer tous nos plaisirs, dans les ouvrages de goût, et qu'il place dans la facilité de pouvoir embrasser une grande masse d'objets ou d'idées à la fois, ne saurait donc être la source unique de ces plaisirs.

Burke, dans ses *Recherches philosophiques de l'origine de nos idées sur le sublime et sur le beau*, bâtit également un système à sa manière. C'est dans nos passions qu'il s'efforce à découvrir les véritables sources du goût. « Il est « des passions, dit-il, qui sont relatives à l'intérêt de « notre conservation, telles que la douleur et la crainte. « Il en est qui sont purement sociales, telles que l'amour « et la compassion. C'est de ces deux espèces de passions « que naissent le sentiment du sublime et celui du beau.

« Le caractère du sublime est terrible, ou, pour mieux dire,
« le sublime n'est attaché qu'aux choses qui inspirent une
« sorte de terreur ou d'effroi. L'éclair est sublime, la lumière
« ne l'est pas. Le jour est moins sublime que la nuit. La
« tempête l'est plus que le calme, et l'océan l'est plus
« qu'une simple plaine. L'obscurité, la force, le courage,
« la pompe, la grandeur, sont des éléments du sublime.
« Quoique dans le sublime la terreur soit le principe pré-
« dominant, il est pourtant vrai que ce principe est quel-
« quefois plus sensible et quelquefois plus caché. L'effet
« le plus fort du sublime est l'étonnement, la stupeur,
« ou même le frisson. Ses effets les plus modérés sont
« l'admiration, le respect, la considération. La *beauté*,
« continue l'auteur, ne consiste ni dans les proportions,
« ni dans les convenances, ni dans la perfection. C'est
« cette qualité aimable d'un objet par laquelle cet objet
« fait naître en nous une passion qui lui ressemble. Les
« beaux objets sont petits ; le poli, le délicat, le tendre,
« sont les caractères essentiels du beau. L'amour est au
« beau ce que l'admiration est au sublime. »

Tel est le système de Burke. Il est une nouvelle preuve que les hommes les plus éclairés tombent dans l'erreur, quand ils veulent tout régir par quelques généralités.

Je conviens que le terrible peut entrer comme élément dans le sublime, mais je nie que le sublime ne soit attaché qu'au terrible. Je ne pense même pas qu'un objet qui ne serait que terrible pût jamais, seul, produire le vrai sublime.

Le mal vient de ce que Burke a cru pouvoir séparer le sublime d'avec le beau, et les présenter comme deux choses opposées, dont l'une inspire la crainte, et l'autre l'amour. Je crois, au contraire, que, si le beau peut exister sans le sublime, le sublime ne peut exister sans le beau. Je crois que *le sublime n'est que le beau suprême.* Mais pour me faire entendre, je dois commencer par réformer la définition que Burke nous donne du beau. Nous venons de voir qu'il ne le fait consister ni dans les proportions,

ni dans les convenances, ni dans la perfection même, mais uniquement dans une qualité indéfinissable, qui nous fait aimer l'objet dans lequel nous le rencontrons. Or, ce charme secret, que l'on ne peut définir, et que Burke nous présente comme le caractère essentiel de la beauté, est précisément ce que tous les auteurs, jusqu'ici, nous ont présenté comme le caractère de la grâce. *La grâce*, selon La Fontaine, *plus belle que la beauté*, ne saurait déparer la beauté même; mais elle n'accompagne pas toujours le beau, et elle sait s'associer au sublime.

Burke, qui nous dit que les beaux objets sont toujours petits, et qu'il ne faut pas chercher la beauté dans les proportions, nous dit, en même temps, qu'un nain est rarement beau, et qu'il déplaît presque toujours, parce qu'il est rare que sa grosseur soit proportionnée à sa taille. Du propre aveu de cet auteur, la justesse des proportions est donc une des circonstances qui produisent le sentiment du beau. J'admets que la petitesse n'est pas incompatible avec la beauté, mais pourvu que l'objet qui se présente à nous comme petit ne soit pas défectueux, dans son espèce, par cette petitesse même. Ainsi, l'on dit, un bel édifice, une belle fleur, quoique pour la grandeur une fleur ne puisse être comparée à un édifice. Mais dire que la beauté est le caractère propre et exclusif des petites choses, c'est trop ouvertement démentir le sentiment que nous avons du beau.

Dans les grands, ainsi que dans les petits objets, *le beau est le résultat de l'harmonie qui règne entre les parties d'un même tout, et entre ce tout et l'espèce dans laquelle il est classé*. Or, cette harmonie suppose que, dans le sujet donné, soit qu'il appartienne à la nature, soit qu'il appartienne à l'art, toutes les proportions et les convenances ont été exactement gardées. Ainsi un insecte peut être beau dans son espèce; mais un nain, quoique proportionné dans ses formes, ne peut être ce que l'on appelle beau dans l'espèce humaine.

L'harmonie qui constitue la beauté n'est pas la grâce.

Voulons-nous savoir en quoi la grâce diffère de la beauté? Ecoutons Homère : il nous peint Vénus comme belle ; mais il ne dit pas qu'elle était agréable parce qu'elle était belle. Une des plus admirables fictions de ce poète est cette ceinture mystérieuse à laquelle seule Vénus était redevable du don de plaire. Peut-on mieux nous représenter ce charme secret, cette magie enchanteresse, qui n'est pas nécessairement attachée à la beauté, qui la supplée souvent, et qui seule peut donner des attraits à la beauté même ?

D'après l'idée que j'ai donnée du beau, je crois pouvoir assurer que le beau doit faire le fond du sublime : car en tout il faut mettre de l'harmonie, garder certaines proportions, et ne pas choquer les convenances. Un entassement irrégulier d'images disparates, d'idées exagérées ou gigantesques, serait une production plus insensée que sublime.

Chacun connaît la critique qui a été faite de ce vers de Lucain :

« Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni. »

On a trouvé que toutes les proportions étaient manquées, et que l'auteur avait violé toutes les convenances, en accordant une sorte de supériorité à la vertu ou à la conscience d'un homme sur la sagesse des dieux. Je n'adopte pas cette censure. Lucain n'a pas voulu mettre la sagesse des dieux en opposition avec celle d'un homme, mais seulement peindre la résignation héroïque et imperturbable de Caton à la majestueuse obscurité des décrets du Ciel. Ce second point de vue est vraiment sublime ; le premier ne serait qu'insensé. Je cite cet exemple pour prouver que la justesse des proportions et l'observation fidèle des convenances, d'où naît le beau, sont également essentielles au sublime.

Le sublime n'est lui-même que le beau rendu sensible par quelque grande circonstance, ou par un trait de génie, à toutes les facultés de notre âme.

C'est la forte commotion que l'on est en droit d'attendre du sublime qui a fait croire à Burke que le sublime ne

pouvait avoir pour principe que la terreur ou l'effroi. « Nos « passions les plus vives, dit-il, sont la crainte de la « douleur et celle de la mort, puisque ces passions sont « celles qui sont relatives à l'intérêt de notre conserva- « tion. Ce n'est donc qu'avec de telles passions que l'on « peut produire en nous cette secousse violente qui doit « être l'effet du sublime. »

Contre l'intention de son auteur, ce système tend à dégrader l'âme humaine. Je ne méconnais pas l'empire que la crainte de la douleur ou de la mort exerce sur nous, mais je n'avoue pas que cette passion soit le plus puissant mobile de l'homme. S'il est des hommes qui craignent la douleur ou la mort, il en est d'autres qui savent braver l'une et l'autre ; et le courage ou la force de ces derniers prend sa source dans un intérêt moins étroit que le soin physique de notre conservation, dans des passions plus désintéressées, plus nobles que la terreur.

Je sais qu'en général la crainte de la douleur est telle, que nous sommes physiquement plus affectés d'une blessure ou d'un mal-être individuel, que d'apprendre la perte de plusieurs milliers de nos frères dans une bataille. Est-ce donc que, pour s'épargner une légère incommodité, un homme consentirait à sacrifier des masses d'hommes ? Loin de nous cette horrible pensée ! elle fait frémir la nature. S'il pouvait exister un tel monstre, il chercherait à dissimuler aux autres sa propre noirceur, il chercherait à se la cacher à lui-même. D'où vient donc cette contradiction apparente de notre être ? Pourquoi nos principes actifs, nos principes moraux, sont-ils si généreux, si nobles, tandis que nos sensations physiques, c'est-à-dire notre sensibilité passive, se montrent si égoïstes et si abjectes ? Quelle est cette puissance secrète qui porte l'homme vertueux, dans toutes les occasions, et l'homme vil, dans quelques unes, à sacrifier leur intérêt propre à celui de tous ? Est-ce cette légère étincelle de bienveillance que la nature a jetée dans le cœur humain, mais que la plus légère passion y étouffe ? Est-ce l'amour du prochain, l'amour

des hommes? Non; c'est un amour plus fort, une affection plus puissante : c'est l'amour de tout ce qui est beau, de tout ce qui est grand, de tout ce qui est honorable; c'est l'amour de soi, ennobli par le sentiment de la supériorité de notre propre caractère; c'est le besoin de l'estime des autres, c'est le besoin plus intime et plus pressant encore de l'estime de nous-mêmes. Ce besoin est le gardien fidèle de notre dignité, comme nos sensations physiques sont établies gardiennes de notre conservation. C'est le principe moral, c'est le principe actif, qui fait les héros et les grands hommes; c'est lui qui produit toutes les grandes choses. C'est donc dans les passions qui naissent de ce principe, et non dans la terreur, qu'il faut chercher les véritables sources du sublime.

Rien de ce qui est dangereux, nous dit-on, ne saurait nous paraître méprisable. Et le guerrier, l'homme vertueux, ne sait-il pas mépriser la mort, qui est le plus grand des dangers? Et le vice n'est-il pas méprisable, quoique dangereux.

La terreur isole, comprime; le sublime est fait pour nous agrandir et pour nous élever. La terreur ne nous rappelle que notre faiblesse, et le sublime doit remuer les passions qui nous ramènent au sentiment de notre grandeur. L'empire de la terreur est resserré dans les étroites limites de notre frêle existence. L'immense empire de la perfection, qui est ouvert au sublime, n'a pas même pour limites celles de l'univers. Je ne sais si c'est le cœur ou l'esprit qui m'inspire; mais j'atteste que je connais des bornes à ce que je puis craindre, et que je n'en connais point à ce que je puis admirer ou aimer.

Nous avons vu que le terrible est le propre de la tragédie. C'est ce qui fait que, dans ce genre, Montesquieu préfère Crébillon à tous nos autres auteurs. Mais, dans la tragédie même, le terrible seul ne saurait produire le sublime. Un grand danger fait ressortir un grand caractère. Une injure atroce donne de l'éclat à un pardon généreux. Mais le sublime est moins dans le danger que dans le cou-

rage qui le brave. Il n'est point dans l'injure, mais dans la sentiment qui la pardonne. De grands coups de poignard, de noirs complots, de sanglantes catastrophes, secouent l'âme. Ce sont les grandes idées, les sentiments élevés, les actions héroïques, qui la ravissent. Il faut que l'admiration naisse à côté de la terreur, si l'on veut, en me faisant frissonner, m'exalter sans m'abattre.

Si les images guerrières prêtent au sublime, ce n'est point parce qu'elles se lient aux désastres de la guerre même, mais parce qu'elles s'offrent à nous avec des idées d'honneur, de courage, de talent et de gloire. Si l'obscurité est favorable aux grandes conceptions, c'est qu'elle invite l'imagination à supposer bien au-delà de tout ce que l'œil peut entrevoir. Notre âme gagne tout ce que paraissent perdre nos sens; mais des ténèbres épaisses ne pourraient inspirer que l'horreur: c'est ce qu'a très bien senti Milton. Comment les anciens représentaient-ils la mort? Sous la figure d'un jeune homme ayant sur sa tête un papillon prêt à s'envoler, et tenant à la main un flambeau renversé et presque éteint. Tout ce que l'image de la mort pouvait avoir de hideux était écarté ou adouci dans cet emblème; mais on y voyait voltiger ce souffle céleste qui constitue le véritable *moi* humain, et qui sait triompher de la mort même. La religion est-elle jamais plus sublime que lorsqu'elle réchauffe nos cendres, en les marquant du sceau de ses promesses, et en les faisant étinceler des rayons de l'immortalité? On voit quelquefois le génie rassembler les orages, lancer la foudre, secouer des torches, allumer des volcans, ouvrir des abymes, faire mugir les enfers; mais alors, quelque chose de céleste et de divin doit se mêler à ces images terribles, pour que notre âme ne demeure pas courbée sous la terreur, et qu'elle puisse trouver une issue pour s'élever aux plus hautes pensées. Il en est dans les beaux-arts comme dans la morale : la crainte est le commencement de la sagesse, et dans maintes occasions elle est un élément du sublime; mais elle ne peut pas plus être le fond et le terme du sub-

lime, qu'elle ne peut être le fond et le terme de la sagesse.

N'allons pas même croire que nous n'atteignons le sublime que quand nous mesurons l'espace, quand nous parcourons l'infini, quand nous détruisons ou nous entassons des mondes. Que de grandeur, que d'élévation dans les actions, en apparence, les plus ordinaires, dans les vertus les plus simples, dans les affections les plus douces! L'amitié n'a-t-elle pas ses héros, l'amour ses martyrs, et la justice ses pontifes? Le cœur d'une mère tendre, celui d'un père sensible ou d'un époux fidèle, ne sont-ils pas les plus sublimes et les plus parfaits ouvrages de la nature? Les épanchements de deux âmes brûlantes n'embrasent-ils pas toutes les âmes? La conscience du juste, de l'homme vertueux, n'est-elle pas un spectacle digne des regards du ciel et des respects de la terre? Malheur à qui ne tressaillirait pas au récit d'un sacrifice généreux, d'un acte d'humanité ou de miséricorde! Il est telle situation, tel moment, où un sentiment doux, mais vrai; un soupir, une larme, produit une commotion plus forte que ne pourraient le faire tous les fantômes de l'imagination.

Dans tous les genres, le sublime est le sommet du beau, et c'est pour cela même qu'il compatit avec tous les arts et avec tous les genres. La musique n'a pas besoin, pour élever mon âme ou pour la remuer vivement, d'imiter, par des sons bruyants, durs et disparates, les cris tumultueux et irréguliers de la colère ou de la fureur. Ne lui suffira-t-il pas, pour me transporter et me ravir, de me faire entendre ces sons doux et mélodieux qui conduisent une voix flexible, amollie et tendre, à travers les contours secrets du labyrinthe mystérieux qu'elle doit parcourir, et qui, pénétrant insensiblement jusqu'au fond du cœur, y dénouent, avec le pouvoir magique de l'harmonie, tous les petits fils qui liaient ma sensibilité, donnent à mon âme un nouveau ressort, réveillent en elle des affections inconnues, et lui font, pour ainsi dire, goûter les délices d'une nouvelle existence, d'une nouvelle vie? Si la poésie est sublime sous la plume mâle et fière de Corneille, ne

l'est-elle pas souvent sous celle du tendre Racine, et quelquefois même sous la plume naïve et simple de l'incomparable La Fontaine?

Je conviens que, sans assigner le terrible pour unique source du sublime, quelques auteurs ont paru croire que le sublime est incompatible avec tout ce qui est doux, avec tout ce qui est gracieux, avec tout ce qui est aimable; on a même été jusqu'à dire que la grâce ne pouvait avoir pour compagne naturelle que la volupté. Mais toutes ces fausses opinions disparaissent quand on ne perd pas de vue que le sublime ne saurait être exclu d'aucune des choses qui parlent à l'esprit, à l'imagination ou au cœur, et que, dans chacune de ces choses, sa place est d'être au premier rang dans l'échelle graduée des diverses beautés de la nature ou de l'art, et son effet est d'exciter le plus haut degré d'admiration que le sentiment du beau puisse produire en nous, soit par les idées, soit par les images, soit par les affections.

Nous sommes satisfaits de ce qui n'est que beau, le gracieux nous séduit; mais nous admirons le sublime. Je parle de l'admiration, et non du simple étonnement ou de la simple surprise, parce que ce sont là des sentiments très distincts, et qui vont souvent l'un sans l'autre. Une idée extraordinaire, un coloris plus fort, un sentiment bizarre, peuvent d'abord m'étonner ou me surprendre : j'approche, j'examine, et l'illusion s'évanouit. Mais, dans la contemplation du sublime, le premier ébranlement qui nous est donné par la surprise se soutient, s'accroît, et finit par se changer en admiration. Les beautés apparentes de Lucain nous frappent d'abord plus que les beautés réelles de Virgile; mais l'impression déjà produite par les premières n'existe plus, tandis que le sentiment que font naître les secondes augmente et se développe pour durer toujours. Le beau est au sublime ce que le bien est au mieux. Dans le beau je suis content de ce qui est; mais dans le sublime je n'imagine rien au-delà de ce que je sens ou de ce que je vois. En

quelque matière que ce soit, le propre du sublime est de nous présenter une image ou une idée dont les accessoires et les rapports puissent nous cacher les limites, ou de nous offrir un sentiment qui ne nous paraisse pouvoir être surpassé par aucun autre sentiment de la même espèce. Ainsi le *Medea superest* de Médée, dans Sénèque, et le *Qu'il mourût* du vieil Horace, dans Corneille, sont deux mots sublimes, parce que, relativement aux grands sentiments que Sénèque et Corneille se proposaient de nous peindre, on ne peut rien imaginer de plus grand que ce qui est exprimé par ces deux mots. Le *Fiat* de la Genèse est sublime, parce qu'il nous peint la toute-puissance, en ne lui assignant d'autres bornes que celles de la volonté. Henri IV, vainqueur et conquérant de son peuple, n'eût été qu'un héros; pardonnant aux ligueurs après la victoire, il n'eût été que généreux; mais il se montre sublime lorsqu'au blocus de Paris il fait passer du pain à ses sujets rebelles et réduits à dévorer les os des cimetières; un tel acte fait luire à nos yeux le rayon céleste d'une bonté au-dessus de la nature.

Je dirais que les objets qui ne tiennent qu'à la volupté ne sauraient comporter ni le beau, ni le sublime, s'il n'était vrai qu'il entre toujours quelque chose de moral ou d'intellectuel dans la volupté même. L'esprit, l'imagination et le cœur interviennent dans tout, et ne laissent jamais nos sens à l'abandon. Or, cette intervention de nos facultés morales et intellectuelles, dans les choses même qui en paraissent le moins susceptibles, nous aide à créer de nouvelles images, des idées nouvelles, et à nous former une espèce de beau idéal que la raison désavoue presque toujours, mais qui réussit auprès des passions. Nous en avons de funestes exemples dans quelques productions anciennes et modernes que l'on pourrait offrir comme des modèles de l'art, si, par leur danger et par leur scandale, elles n'offensaient pas les mœurs.

Au surplus, on se trompe quand on prétend que le sublime n'est pas compatible avec la grâce. Dans les person-

nes, la grâce est de tous les âges, de toutes les conditions, de toutes les fortunes. Elle s'asseoit sur le trône avec un prince doux et humain; elle pare le courage d'un guerrier adroit; elle suit l'aimable bergère dans sa chaumière; elle se glisse entre les rides du vieillard qui sourit aux innocents badinages de l'enfance, ou qui sait être bienveillant pour la jeunesse. Dans les productions de la nature et de l'art, la grâce est de tous les genres. Elle n'accompagne pas toujours le beau; mais j'ose soutenir qu'elle est inséparable du sublime, dont la nature, comme celle de la grâce, est de ne comporter ni gêne, ni affectation, ni contrainte. Le précieux et le maniéré sont aussi opposés au sublime qu'au gracieux. Qu'est-ce que le sublime? L'élan d'une âme sensible, grande et forte, qui s'abandonne, ou le mouvement spontané d'un génie supérieur qui s'élance, et qui, dans un instant, franchit tous les intervalles. L'impression du sublime cesse dès qu'on soupçonne l'hésitation ou l'effort. Il est donc une grâce essentiellement attachée au sublime, et sans laquelle il ne saurait exister. Mais comme la grâce du vieux Priam qui redemande à Achille le corps d'Hector, et qui sait si bien, par sa tendresse paternelle, couvrir, absorber l'humiliation du vaincu, et nous montrer la touchante résignation d'un roi malheureux, qui, après avoir connu toutes les fortunes, ne compte plus qu'avec la nature; comme, dis-je, la grâce de ce vieillard vénérable n'est pas celle d'Alcibiade au milieu des jeux et des voluptés, la grâce du sublime n'est pas celle d'une pastorale ou d'une miniature. L'attrait, le charme du sublime, est dans cette sorte d'indépendance, mêlée de majesté, qui caractérise les grandes productions du génie. Quand il ne s'agit que de plaire, la grâce est une heureuse facilité, une heureuse négligence dans l'expression d'une idée ou d'un sentiment aimable; quand il s'agit de surprendre, de toucher et d'émouvoir, la grâce est dans le degré d'élévation, de dignité et d'énergie qui imprime à l'idée ou au sentiment que l'on veut rendre le caractère d'une sorte de souveraineté naturelle sur tous les esprits et sur tous les cœurs.

Dans le beau, on peut se contenter de la régularité des formes, de la justesse des proportions, de l'observation précise des convenances; dans le sublime, il faut voir l'âme. Souvent on ne fait que considérer le beau, quelquefois on ne fait que le présumer; le sublime n'est pas, s'il n'est profondément senti.

Mais si du beau nous pouvons nous élever jusqu'au sublime, nous pouvons aussi, par diverses nuances, descendre du sublime à d'autres genres, tels que le poli, le correct, l'élégant, le joli, le noble, le délicat, le doux, le fin, le brillant, l'agréable. Un objet est *poli* lorsque toutes ses parties sont arrangées sans inégalité et sans confusion. Ce qui est poli avec sévérité est *correct;* ce qui l'est avec art est *élégant;* ce qui l'est avec grâce est *joli.* Le *noble* consiste dans tout signe qui tend à agrandir l'objet représenté; le *délicat* est un jour tendre qui nous rend sensibles des objets qui seraient effacés par une plus grande clarté; le *doux* est le léger souffle du cœur; le *fin* est la perception la plus déliée de l'esprit; le *brillant* résulte des couleurs fournies par l'imagination. L'*agréable* est un plaisir sans secousse ou un sentiment sans chaleur; il touche notre âme sans la remuer. Je n'entends point borner à l'énumération que je viens de faire les divers ordres de sensations particulières que nous pouvons éprouver en contemplant les ouvrages de l'art ou ceux de la nature. Je crois au contraire qu'il serait au moins imprudent d'assigner des limites à notre sensibilité. Mais j'ai pensé qu'il était bon d'offrir ce nouvel aperçu pour prouver aux philosophes combien ils sont exposés à s'égarer toutes les fois qu'ils veulent classer nos affections et nos plaisirs aussi rigoureusement qu'ils classent nos idées, ou qu'ils veulent enchaîner le sentiment comme ils ont cru pouvoir enchaîner la raison.

—

CHAPITRE XIX.

Des avantages dont la littérature est redevable à une saine philosophie.

Les choses naturelles agissent immédiatement sur nous d'après les lois établies par la nature. Les arts, tels que la peinture et la sculpture, agissent sur nous aussi immédiatement que les choses mêmes dont ces arts sont l'imitation ou l'image. L'action des autres est moins simple et moins immédiate. L'architecture, par exemple, agit sur nos sens par ses formes et par ses masses; mais il faut que la réflexion intervienne pour que nous puissions juger si ces masses et ces formes atteignent le but que l'on s'est proposé, et qui appartient tout entier à l'invention des hommes. Les sons de la musique nous font, par leur propre force, une grande impression; mais les applications et les analogies, qui étendent si fort l'empire de cet art, sont uniquement notre ouvrage. L'éloquence et la poésie placent entre la nature et nous des signes de convention qui rendent les objets sensibles à l'imagination, à l'esprit et au cœur, sans pouvoir les peindre à l'œil. Les sciences et la philosophie ont incontestablement fourni d'excellents matériaux et de bonnes méthodes à tous les beaux-arts, sans exception. Ce que nous avons déjà dit en fournit de grandes preuves. L'architecture s'est perfectionnée avec la mécanique. La chimie et l'anatomie ont été appliquées à la peinture (1). Les règles du calcul ont assuré la justesse des accords dans la musique. Mais l'influence des sciences et de la philosophie s'est montrée surtout dans tout ce qui a pu contribuer à la perfection de l'art de parler et d'écrire, c'est-à-dire dans tout ce qui est relatif à la littéra-

(1) *Voyez* l'ouvrage de Sue sur l'application de l'anatomie à la peinture.

re. J'entends par le mot *littérature* ce que les Romains appelaient la *Grammaire*. L'abbé Gédouin (1) nous apprend que l'on comprenait à Rome sous ce terme généralement tout ce qui concerne la langue, c'est-à-dire non seulement l'habitude de bien lire, une prononciation correcte, une orthographe exacte, une diction pure et régulière, l'étymologie des mots, les divers changements arrivés au langage, l'usage ancien et l'usage moderne, le bon et le mauvais usages, les différentes acceptions des termes; mais encore la lecture et l'intelligence de tout ce qu'il y avait de bons écrits dans la langue maternelle, soit en prose, soit en vers. Or, il faudrait être bien aveugle ou bien injuste pour méconnaître tout ce que nous devons aux sciences et à la philosophie, relativement à ces différents objets.

Dans chaque pays le peuple crée la langue, les savants l'enrichissent, les philosophes la règlent, les bons écrivains la fixent.

Chez les peuples modernes, il n'y a point eu de littérature nationale, tant que les savants, les artistes et les hommes d'affaires ont écrit dans les langues mortes ou étrangères. C'est la principale raison pour laquelle l'Allemagne, qui comptait depuis si long-temps un grand nombre d'hommes célèbres, n'a vraiment de littérature que depuis vingt-cinq à trente ans.

Le besoin et le désir de perfectionner la langue maternelle sont nés plus tard dans certains pays que dans d'autres; et là où ce désir et ce besoin se sont manifestés plus tard, nous remarquons que les moyens de perfection étaient aussi plus difficiles. L'Italie, où le climat favorise le génie, comptait déjà deux auteurs célèbres, Boccace et Pétrarque, au moment même du renouvellement des lettres en Europe. Cette heureuse contrée a été le berceau de la poésie moderne. La fierté des Espagnols et leur imagination exaltée s'accommodaient mieux de la pompe de leur idiome que de toute autre langue. Leur langue fut perfec-

(1) *Dissertation sur l'éducation.*

tionnée presque aussitôt que celle des Italiens. En France, la révolution s'y fit plus tard. On y était trop distrait par les occupations guerrières, par les dissensions civiles. C'est la puissance royale qui, pour s'affermir, appela la littérature (1); et le plus despote des ministres institua l'Académie française. Ce tribunal littéraire, établi au milieu d'une grande capitale, lui donna le ton et le reçut d'elle à son tour. L'habitude de bien parler et de bien écrire devint la preuve d'une éducation soignée; elle annonçait qu'on vivait à la cour, ou que l'on était digne d'y vivre. Alors l'émulation devint insensiblement générale, et les progrès furent rapides.

Dans presque toutes les langues, on a tout sacrifié à l'harmonie et à l'ordre indiqué par les passions. C'est ce qui a produit la fréquence des inversions dans les langues; mais le français, par le son et par la configuration de ses mots, qui ne permettent pas de marquer les divers cas par des terminaisons différentes, fut obligé de suivre l'ordre naturel des idées. De là cette langue, dans sa construction et dans sa marche, est devenue, plus particulièrement qu'aucune autre, celle de la raison.

Cicéron conseillait à son fils de réunir l'étude du grec à l'étude du latin (2). Nos premiers savants joignaient ensemble l'étude de la langue latine et de la langue française. Ils ne négligeaient pas le grec, et l'on ne saurait croire combien leurs connaissances dans ces deux anciennes langues, sans

(1) Le développement de cette pensée se trouve dans un ouvrage récemment publié : « Le dix-septième siècle a fondé la langue, dit « l'auteur, par la raison qu'il a donné son complément à l'unité. « L'établissement de l'Académie française devait être contemporain de « l'achèvement de la France.... C'est une sorte de sacerdoce créé pour « garder le symbole de l'unité.... , la matrice officielle de l'idiome na- « tional. » *Du régime constitutionnel*, 2e édit., Paris, Gustave Pissin, 1830, p. 67.

(2) « Tamen ut ipse, ad meam utilitatem, semper cum græcis latina conjunxi, neque id in philosophiâ solum, sed etiam in dicendi exercitatione feci, idem tibi censeo faciendum. » Cicero, *De officiis*, lib. I, cap. 1.

lesquelles il ne peut y avoir de vraie et de solide érudition, les aidèrent à perfectionner la nôtre.

A mesure que les diverses relations entre les peuples se multiplièrent et s'étendirent, on fut obligé, pour les intérêts du commerce et de la politique, d'étudier les langues modernes. Bientôt l'esprit philosophique les compara, et on le vit insensiblement s'élever aux principes de la grammaire générale, qui seuls peuvent fonder toute bonne grammaire particulière. Un des grands prodiges de l'esprit humain est peut-être celui d'avoir réduit l'usage des mots en préceptes. Le besoin rend les signes nécessaires. Le hasard nous les fait trouver; mais il n'y a qu'une raison éclairée qui puisse donner un ensemble et une forme régulière aux matériaux confus du besoin et du hasard. *Une bonne grammaire est une logique parfaite, dirigée par une métaphysique fine et déliée.* Je sais qu'on n'arrive pas d'abord à cette hauteur; il y a loin, sans doute, de la routine des premiers rudiments à la Grammaire générale de Lancelot, à celle de Beauzée, aux discours de Dumarsais, à la Grammaire philosophique de l'abbé de Condillac ou à celle de l'abbé Sicard. Dans les langues, l'usage est le premier législateur et pendant long-temps il est le seul. Mais l'usage même, dans le moment où une nation commence à soupçonner qu'elle peut donner quelques règles à la parole, est toujours plus ou moins raisonné; et si l'on y réfléchit, on découvre toujours quelque motif dans les choses les plus bizarres en apparence. Ce qui est certain, c'est qu'une langue ne peut véritablement s'accroître, s'enrichir et se perfectionner que lorsqu'elle commence à prendre une forme régulière.

Dans une nation gaie et essentiellement sociable, comme la nation française, l'esprit, l'imagination et le sentiment perpétuellement mis en jeu par toutes les petites combinaisons utiles et agréables qui peuvent rapprocher les hommes, ont dû faire des efforts incroyables pour multiplier les signes de communication. Le nombre de ces signes s'est subitement proportionné à celui des besoins.

L'art de parler s'est développé avec l'art de plaire. La politesse du langage et celle des manières ont marché de pair. Le génie, aidé de l'esprit de société, a bien plus deviné la perfection qu'il n'a eu la peine de l'atteindre (1).

En Angleterre, où cet esprit de société existait moins, les progrès de la langue nationale ont été plus lents. Dans l'Allemagne, divisée en une foules de petits états et de petites capitales, il a été long-temps impossible d'avoir une langue commune. Ce que l'on appelait l'allemand n'était qu'un mélange informe d'idiomes particuliers, qui, malgré ce qu'ils avaient de semblable, différaient encore trop pour qu'on pût espérer d'en former une même langue. Aussi, jusque vers le milieu de ce siècle, les savants allemands n'ont écrit qu'en latin ou en français. Le français était devenu la langue universelle du nord de l'Europe (2). On étudiait ensuite l'anglais pour les sciences; mais presque jusqu'à nos jours on n'a étudié l'allemand que pour la guerre.

Partout les arts et les sciences absolument nécessaires ont déjà fait des progrès, lorsque les grâces et les règles de la diction ou du style sont encore à naître; mais partout aussi la langue s'épure et la masse des hommes se polit plus ou moins promptement, à mesure que les esprits s'éclairent : il n'y a que l'Allemagne qui, par un certain concours de circonstances, s'est éclairée long-temps avant que de se polir. C'est ce qui explique pourquoi, dans cette vaste contrée, les mœurs, les coutumes et les vertus antiques n'étaient point affaiblies par les connaissances nouvelles; pourquoi les hommes y étaient si instruits, tandis que leur langue demeurait si informe; enfin pourquoi on y a compté tant de savants, tant de philosophes, avant que d'y pouvoir compter un seul littérateur. Les Alle-

(1) Pour s'en convaincre, on n'a qu'à suivre les progrès rapides de notre langue dans le style de Pascal, comparé à celui des auteurs qui vivaient de son temps.

(2) Voyez l'éloquent discours de Rivarol *sur l'universalité de la langue française.*

mands, chez qui des obstacles de toute espèce retardaient les progrès de leur langue naturelle, furent forcés, pour mettre à profit leurs lumières acquises, de recourir à des langues faites. Le français fut naturalisé dans toutes les cours. Frédéric-le-Grand, roi de Prusse, avait toujours dédaigné de parler sa propre langue, il ne la connaissait même pas.

Quand une langue est formée, l'art de la parole et de l'écriture est le plus étendu, le plus beau et le plus puissant de tous les arts. Avec des mots, il produit des idées, des images et des sentiments. Les mots n'ont aucune force par eux-mêmes, ils n'en ont que par le souvenir du sens qui y est attaché ; mais ce souvenir est si rapide, que chaque mot agit presque aussi promptement sur nous que la chose même dont il n'est que l'expression. Avec des mots, on peint tout ce qui est, on réalise ce qui n'est pas ; on crée un monde intellectuel au milieu du monde visible ; on rend sensible ce que l'œil ne peut voir, ce que l'oreille ne peut entendre, ce qu'aucun de nos sens ne peut saisir. Tous les objets rendus flexibles et mobiles sous l'empire de l'imagination, qui les modifie, les façonne, les place et les déplace à son gré, s'accroissent de toutes les choses accessoires qui viennent s'y mêler ; et en tout, une sorte de beau idéal, qui est le miracle de l'art, environne, décore et fait ressortir les beautés réelles de la nature. Enfin avec des mots on éclaire, on attendrit, on exalte : j'en atteste les effets de l'éloquence et de la poésie. Quel homme qu'un Démosthène qui commande à tant d'autres hommes ! L'âme d'Homère ne passait-elle pas tout entière dans celle de l'immense multitude qui entendait chanter et réciter les vers de ce poète ?

Mais l'usage des mots a besoin d'être dirigé par une saine philosophie. C'est elle qui nous apprend qu'un poème, qu'un discours, est un tout dont chaque mot doit indiquer une idée, et chaque phrase un sentiment, un rapport ou un jugement ; un tout, dans lequel l'ordre des sentiments et des idées doit régir celui des phrases et des

mots ; un tout dont toutes les parties doivent fidèlement concourir à un résultat commun. On est, sans doute, étonné que des règles aussi simples n'aient pas toujours été reconnues et pratiquées. Il est pourtant vrai que l'ordre, la justesse, la précision et l'ensemble sont précisément ce qui manque aux premières productions du génie. A côté des grandes idées et des plus belles images, on trouve dans Milton des digressions savantes, oiseuses et du plus mauvais goût. Dans le barreau de France, on ne raisonnait point, on ne savait pas discourir avec suite, avant Patru. Cochin est le premier orateur vraiment philosophe qui ait fait retentir nos tribunaux.

Si l'arrangement, la méthode et le fond des idées sont des choses essentielles dans un ouvrage, l'heureux choix des expressions en est le principal ornement. Or, pour ce choix, il est nécessaire de connaitre la métaphysique de la langue dans laquelle on parle et on écrit.

Je sais que chaque idée fortement conçue est, pour ainsi dire, aimantée, et qu'elle attire à elle l'expression la plus convenable ; mais il faut que les matériaux soient sous la main de l'écrivain ou de l'orateur pour que cette puissance d'attraction s'exerce efficacement. Des idées mal rendues sont des rayons de lumière que de petits corps opaques croisent dans leur route. Or n'est-ce pas la philosophie qui nous a mis en possession de toutes nos richesses de signes en nous apprenant à classer les mots ; à discerner ceux qui désignent les choses et ceux qui n'en marquent que les nuances ; à distinguer dans chaque mot le sens propre, qui n'est que la signification originaire, et le sens figuré, qui se vérifie lorsqu'on transporte à un objet intellectuel une expression naturellement applicable à un objet sensible, ou quand on transporte à un objet sensible une expression naturellement applicable à un objet intellectuel ; et le sens analogique, qui se vérifie, par exemple, lorsque, parlant de l'éclat de la lumière et de l'éclat des sons, nous transportons au sens de l'ouïe une expression originairement faite pour celui de la vue ? N'est-ce pas la

philosophie qui a découvert cette espèce de commerce d'importation, qui se fait journellement dans les ouvrages de littérature, de certains mots qui n'avaient d'abord été consacrés qu'aux sciences? N'est-ce pas elle qui, en nous éclairant, par des observations délicates, sur la manière dont les différents mots, simples ou abstraits, agissent sur nous, par leur son ou par leur signification, nous a appris à user de toutes nos ressources? Ne sommes-nous pas redevables à la philosophie des *Synonymes* de l'abbé Girard? N'a-t-elle pas fourni l'idée du nouveau dictionnaire de la langue française, annoncé par Rivarol, au nom d'une société de gens de lettres, et dans lequel on se propose de remarquer avec soin toutes les nuances possibles des différents sens dans lesquels une même expression peut être présentée, et la manière dont ces différents sens sont venus les uns des autres? Un dictionnaire aussi utile ne devrait-il pas exister dans toutes les langues? Ne nous manifesterait-il pas la marche graduée et le développement successif de toutes nos idées?

L'art de bien parler ou de bien écrire, soit en vers, soit en prose, et en quelque langue que ce soit, est l'art de rendre ou d'exprimer les choses d'une manière propre à nous les faire remarquer, ou de nous les faire sentir avec tout le degré d'intérêt dont elles sont susceptibles. Horace, ce poète du bon sens et du bon goût, nous dit que les deux grandes écoles de cet art sont la philosophie et le monde. La philosophie en a posé les règles, et c'est l'usage du monde qui nous dirige dans leur application. Malheureusement, la philosophie a son pédantisme, comme la fausse érudition a le sien. De là ce nombre incroyable d'ouvrages dans lesquels les règles ont été multipliées à l'infini, et dont les auteurs, jaloux de donner des lois au talent ou au génie, ressemblent à des esclaves qui veulent enchaîner leur maître. Autrefois il était difficile de s'instruire parce qu'on manquait de bonnes méthodes; aujourd'hui il est peut-être devenu difficile de s'instruire parce qu'on en a trop. Mais il n'est pas moins vrai que les hommes n'ont

atteint un certain degré de perfection dans l'art de parler et d'écrire que lorsque la philosophie a été appliquée à la littérature, et que les littérateurs ont eu plus ou moins de philosophie. Sans la *Poétique* d'Aristote, Horace et Boileau n'eussent peut-être pas été aussi versés dans les règles de leur art. Démosthènes et Cicéron étaient orateurs et philosophes. Le génie est une plante qui croît sur le sol de la nature; mais, sans les soins d'une raison éclairée, les productions du génie ne sont souvent que des fruits sauvages. Il n'a peut-être manqué à Milton, pour réunir aux idées sublimes et à la vaste imagination d'Homère l'élégance soutenue et l'admirable diction de Virgile, que d'avoir vécu après Locke ou du temps d'Addison. Le Tasse, qui n'a écrit qu'après l'Arioste, nous offre cet ensemble, cette unité, cette belle ordonnance, dont celui-ci ne paraissait pas même se douter. Newton et Pope étaient contemporains. Corneille eût été moins inégal, si, dès l'aurore de sa raison, il eût vu luire la nouvelle lumière qui guida les premiers pas de Racine. La littérature allemande, née subitement de nos jours, après la guerre de sept ans, et pendant les intervalles de paix qui ont suivi cette guerre, n'a point eu d'enfance. C'est que les Allemands, ainsi que j'ai eu l'occasion de l'observer, étaient déjà très instruits; c'est qu'ils étaient déjà philosophes. Ils ont eu une grammaire presque avant que d'avoir une langue (1). Dans un court espace de temps, ils ont brillé dans tous les genres, et ils les ont tous épuisés : j'en prends à témoin *La Messiade* de Klopstock, qui marche à côté des plus grands poètes épiques, les odes du même auteur; les poèmes et les idylles de Gessner, qui a su se frayer une route nouvelle; les poésies tendres et délicates du professeur Jacobi; les chansons guerrières et les poésies anacréontiques de Gleim; les odes, les cantiques, et les discours éloquents du chancelier Cramer; l'*Obéron*, le *Musarium* de Wie-

(1) Celle de Gottsched.

land, qui a la fécondité, l'esprit et l'universalité de Voltaire; les bagatelles érotiques et les drames de Gerstenberg; les ballades et les romances de Bürger; les pièces fugitives d'Hœlty, dont le caractère est d'inspirer une douce émotion; les poèmes dramatiques de Schiller et de Goethe; les poésies simples et naïves de Claudius; les idylles, les élégies et les chansons de Voss; les fables d'Hagedorn, de Gellert et de Pfeffel; les drames et les comédies de Kotzebue; les iambes, les tragédies, et *l'Ile* ou *la Colonie d'amis établis dans une île déserte*, du comte Frédéric-Léopold de Stollberg; les tragédies et les pièces fugitives du comte Christian, son frère; enfin, tous les ouvrages de ces deux hommes, dont les vertus égalent les talents et les lumières. Ces auteurs sont contemporains, et ils sont presque tous encore vivants.

En France, ce sont les progrès de la philosophie qui ont arrêté ceux du faux clinquant qui se glissait dans quelques auteurs de la fin du siècle de Louis XIV, qui avait quelquefois séduit Fléchier, qui fait tout le fond des ouvrages des jésuites Porée, Laxante et Neuville. La raison, d'accord avec le bon goût, a proscrit ces pointes compassées, ces jeux de mots, ces cliquetis d'antithèses, cette longue et fatigante uniformité de contrastes éternels que l'on retrouve trop souvent dans les poésies de Santeuil; enfin tout ce faux luxe littéraire qui avait pu imposer, pendant quelques instants, à une nation vive et ingénieuse, mais qui sert plutôt à masquer une indigence réelle qu'à prouver le bon usage de la richesse.

L'objet de l'art de bien parler et de bien écrire est, comme celui des autres arts, l'imitation de la belle nature. Nous avons déjà vu comment l'esprit philosophique a fixé les limites de tous les beaux-arts, d'après les moyens que chacun d'eux peut employer. Nous avons vu qu'il est des beautés dont l'imitation, proprement dite, appartient plus directement au peintre et au sculpteur qu'à l'orateur et au poète, et qu'il en est d'autres dont l'imitation appartient plus directement au poète et à l'orateur qu'au sculp-

teur et au peintre. Mais je dois faire observer ici que l'art de parler et d'écrire a un caractère d'universalité que n'ont pas les autres arts. Car les mots employés par la parole ou par l'écriture ont, comme la monnaie, une valeur représentative de toutes les autres valeurs. Je dois dire encore qu'entre tous les beaux-arts, l'art de parler et d'écrire est celui qui peut, avec le plus de succès, orner, étendre ou agrandir une image, ou une idée principale, par une multitude d'images ou d'idées accessoires, souvent plus frappantes que l'image ou l'idée principale elle-même. Il n'y a point de peintre qui pût nous rendre la chute des anges comme Milton l'a décrite. « Ils marchaient, dit ce poète, à travers des « vallons obscurs et tristes ; ils traversaient des contrées « qui étaient les sombres demeures des souffrances, des « malheurs et des fléaux de toute espèce ; ils escaladaient « des montagnes couvertes de glaces, et d'autres qui vo- « missaient des torrents de feu. Il ne s'offrait à leur vue et « sous leurs pas que des rochers menaçants, des volcans « enflammés, des mondes de morts et de cadavres, des « abymes de putréfaction et d'horreur. » La description de la mort d'Hippolyte, dans Racine, n'est-elle pas plus féconde en images que ne pourrait être un simple tableau relatif au même sujet ? Quel est le peintre qui pourrait, avec la même étendue et la même grâce, nous offrir sur la toile les brillantes descriptions que nous rencontrons dans le poème des *Jardins*, de l'abbé Delille, et dans celui de *l'Imagination*, par le même auteur ? Les touches sombres et fières de Michel-Ange, dans son magnifique tableau du *Jugement dernier*, pourraient-elles jamais avoir l'effet que produisit la peinture éloquente de ce jugement terrible faite par Massillon, dans son sermon *sur le petit nombre des élus?* A la voix de cet orateur, une grande assemblée se lève par un mouvement spontané, et frissonne.

Dans l'art de parler et d'écrire, le choix des choses et des mots fait tout. Dans cet art il faut éviter ce qui est trop ordinaire, et surtout ce qui est bas, avec le soin que l'on doit apporter, dans la peinture et la sculpture, à éviter

tout ce qui n'est que laid. Si l'on parle ou si l'on écrit sur des objets communs, il faut le faire d'une manière qui ne soit pas commune. Les choses basses dégoûtent toujours; quand on les entend, on voudrait pouvoir se cacher; elles ne produisent en nous qu'un sentiment triste et pénible, c'est-à-dire cette sorte de pudeur qui n'est que la honte de nos imperfections. Dans tous les sujets quelconques il faut de la clarté, une certaine élégance et un certain degré d'énergie ou de force. J'emploie, dans cette occasion, les mots *énergie* et *force*, comme des termes indéfinis et capables d'indiquer en tout, et même relativement aux objets les plus simples et les plus doux, tout ce qui peut, avec le plus d'efficacité, produire l'impression que chaque objet comporte. Sans la *clarté* on n'est point entendu; sans l'*élégance* on n'est point remarqué; sans l'*énergie* ou sans la *force* on n'est point senti. Je ne sais si je me trompe, mais je crois avoir observé que, si nous aimons, dans l'art, ce qui ressemble à la nature, nous aimons aussi, dans la nature, ce qui ressemble au perfectionnement de l'art. Cela suffit pour fonder la règle que nous devons nous éloigner autant d'une trop grande simplicité que d'un raffinement excessif. Le juste milieu n'est pas un point mathématique; il embrasse un assez grand espace laissé à la liberté, au caractère, au talent, au génie particulier de chaque écrivain. Le bien ne finit que lorsque l'excès commence. Virgile et Racine sont, d'après l'avis général, les deux auteurs qui se sont tenus à la distance la plus égale des deux extrémités.

Si partout c'est l'intérêt de nos plaisirs qui a multiplié les divers genres de littérature, partout aussi c'est l'esprit philosophique qui a donné un but moral à tous les genres. L'éloquence ne doit être que l'auxiliaire de la vertu et de la vérité. L'épopée doit présenter une grande action, une entreprise héroïque couronnée par un grand succès. L'office de la comédie est de corriger les mœurs en amusant l'esprit. Le but de la tragédie est de montrer les affreux dangers des passions sombres, furieuses, et désordonnées dans les san-

glantes catastrophes qu'elles produisent. La pastorale est l'expression et le jeu innocent de l'amour, tel qu'il existe dans la simplicité de la nature, et séparé des vices de la société. La fable est une morale allégorique mise à la portée de toutes les conditions et de tous les âges. Les romans même ont été moralisés. L'abbé Terrasson a voulu nous instruire dans son roman de *Séthos;* Fénelon a donné de sages et sublimes leçons aux rois dans son *Télémaque.* Montesquieu dans ses *Lettres persanes*, Voltaire dans *Candide*, se sont proposé de corriger des erreurs, des ridicules et des vices. Marmontel a fait un cours de politique dans son *Bélisaire.* Mais on a poussé trop loin la fureur des romans philosophiques. Ce genre d'ouvrages aura toujours le défaut de nous présenter les hommes autrement qu'ils ne sont, et les aventures telles qu'elles n'arrivent jamais. On n'apprend point à bien voir quand on ne s'habitue point à considérer les objets dans leur grandeur naturelle. Celui-là aurait de bien mauvais yeux qui n'aurait jamais vu les choses qu'avec un microscope. De plus, l'habitude et la facilité d'étudier des sujets graves, dans des ouvrages frivoles, a le grand danger de nous rendre frivoles dans les matières les plus graves. *Tel entend un tambour*, a dit J.-J. Rousseau, *qui se croit général.* Que d'hommes qui se croient théologiens, philosophes ou politiques consommés, lorsque, par délassement et par ennui, ils ont lu le poème de *la Religion naturelle*, par Voltaire, ses fades quolibets sur les *Pensées de Pascal*, ou quelques lettres de *la Nouvelle Héloïse!* Ce n'est pas que je veuille bannir de la littérature l'esprit philosophique, dont je reconnais plus que personne les avantages et les services; mais je voudrais en bannir tout ce qui tombe en système de philosophie: car les systèmes de philosophie ne sont certainement pas toujours des productions de l'esprit philosophique.

Il est un ton et des ornements propres à chaque genre, et à chaque objet différent, dans chaque genre. Le sublime du bon goût, dans la littérature ainsi que dans les autres arts, est de bien saisir les convenances en toute occasion.

Il ne faut point faire des pastorales avec l'esprit de Fontenelle, ni des fables avec le ton si peu naturel de Lamotte. Ce qui nous plaît dans l'incomparable La Fontaine, c'est cette élégance naïve, ces parenthèses ingénues, ces observations incidentes, qui donnent à l'apologue les apparences piquantes d'un simple récit ou d'une véritable anecdote. La Fontaine nous rend presque dupes, parce qu'il a l'air de l'être. On dirait qu'il a été du secret dans toutes les petites aventures qu'il nous raconte, et qu'il a vécu en société avec les animaux, avec les plantes, avec les arbres qu'il personnifie. Il a laissé bien loin derrière lui Esope et Phèdre. C'est l'auteur le plus original qui existe dans notre langue, et c'est peut-être le seul dont on puisse dire que l'invention du genre, dans lequel il a trouvé de bons modèles, lui appartient encore plus qu'à ses modèles mêmes. Racan est notre meilleur poète dans le genre pastoral et dans toutes les peintures simples de la nature. Madame Deshoulières en approche quelquefois. Les pastorales italiennes et celles de Gessner sont supérieures à celles de Racan. Nous avons dans le style épistolaire l'admirable recueil des lettres de madame de Sévigné, qui, en écrivant au hasard, et par occasion, a fait, sans s'en douter, le plus piquant de tous les livres. Racine et Crébillon, Molière et Regnard, ont fixé tous les genres qui appartiennent au théâtre. Bossuet tonnant sur la tête des rois, Bourdaloue secouant les consciences, Massillon scrutant et persuadant les cœurs, lord Chatam et Burke discutant les plus grands intérêts de l'état dans une assemblée politique, Cochin et d'Aguesseau déjouant la fraude et l'injustice des particuliers dans les tribunaux, nous offrent des modèles dans tous les genres d'éloquence. Si l'on pouvait décomposer le mérite des auteurs célèbres dans chaque genre, on découvrirait qu'à un grand fonds de talent se joignait beaucoup de cet art acquis qui consiste dans la connaissance plus ou moins profonde des hommes et des choses. Il faut connaître les choses pour en parler avec justesse; il faut connaître les hommes pour en parler

avec fruit. La logique des passions n'est pas la logique ordinaire; le langage du sentiment est autre que celui de la raison. Quand on veut instruire, on peut encore s'occuper du soin de plaire; mais il faut entièrement faire oublier que l'on veut plaire, si l'on veut fortement émouvoir. Les étincelles de l'esprit ont de l'éclat sans chaleur; ce qui brille distrait, et ne touche pas. Il est donc impossible que l'on puisse faire utilement intervenir l'esprit dans les affaires du cœur. Ce serait mal juger l'âme humaine que de croire qu'elle peut, dans le même temps, appliquer toutes ses facultés et partager ses forces, sans les affaiblir. Une grande passion préoccupe, absorbe, celui qu'elle agite. Elle est donc incompatible avec les jeux étudiés de l'esprit, et avec tout ce qui tient du raffinement de l'art. C'est aux passions à parler aux passions; c'est au cœur à parler au cœur. Si l'imagination est regardée comme leur auxiliaire, c'est ordinairement pour leur prêter ses couleurs, et quelquefois ses images. Il y a plus d'affinité entre l'esprit et la raison. La raison, si elle veut affermir son empire, ne doit point dédaigner les ornements de l'esprit. L'esprit, s'il veut conserver son crédit, ne doit jamais blesser la raison. L'imagination même peut s'interposer entre ces facultés, pourvu qu'elle en reçoive la loi et qu'elle ne la donne jamais. Mais comme, dans l'art de la parole et de l'écriture, c'est avec des mots que l'on agit sur les diverses facultés de notre âme, et qu'elles agissent elles-même, il est essentiel de connaître non seulement la propriété de ces mots et le sens qu'on y attache, mais encore l'espèce de magie qu'ils exercent sur nous par leurs sons plus ou moins imitatifs et par l'harmonie qui peut résulter de leur arrangement. Quelquefois des mots entassés les uns à côté des autres, et qui semblent ne présenter aucune idée déterminée, font un grand effet. Nous en avons un exemple dans la description faite par Virgile de la forge de Vulcain sur le mont Etna. On voit que, dans cette occasion, le poète a fait moins d'attention au sens précis qu'au bruit sombre et confus de vers. En général, une des grandes

difficultés de l'art de parler et d'écrire est de savoir jusqu'à quel point on peut sacrifier l'élégance et la pureté à l'énergie, la correction à la facilité, la justesse rigoureuse à l'harmonie du style : c'est là qu'une sage philosophie doit oublier moins que jamais que, s'il ne faut pas sacrifier les droits de la raison à l'influence de nos sens, il faut aussi ménager cette influence pour l'intérêt de la raison elle-même.

L'esprit cherche des ressemblances, dit Locke, *et le jugement cherche des différences*. C'est donc au jugement à diriger et à régler le goût. Dans la littérature et dans tous les beaux-arts, ce n'est qu'en cherchant et en découvrant toutes les différences qui existent dans la réalité, que l'on se met à portée de saisir les véritables ressemblances dans l'imitation. Les hommes ordinaires croient que des choses qui ne sont que semblables sont les mêmes, et souvent ils jugent réellement semblables celles qui ne le sont qu'en apparence; ils n'ont jamais qu'une idée ou une sensation. Les hommes plus attentifs ou plus exercés découvrent, dans la même chose, une infinité de rapports qui échappent aux autres, et se donnent une infinité d'idées ou de sensations que les autres n'ont pas : c'est l'avantage des bonnes vues sur les mauvaises. Les ressemblances plaisent à tout le monde, et il n'est pas d'homme assez grossier pour n'en saisir aucune : c'est ce qui fait qu'il y a un goût général qui ne trompe pas. Mais le peuple, c'est-à-dire presque tous les hommes, n'aperçoivent le plus souvent que les ressemblances vulgaires : s'ils veulent, par exemple, peindre ou ou se représenter la colère, elle ne s'offrira jamais à eux que sous les traits communs de la fureur, de l'irritation ou de l'emportement. Ils ne se douteront pas de toutes les modifications diverses qu'une même passion peut recevoir des circonstances dans lesquelles se trouve la personne qui en est agitée, des habitudes, du caractère et de la condition de cette personne.

Homère, doué de cet œil pénétrant qui saisit toutes les différences, nous peint avec d'autres traits, et avec des

couleurs différentes, la colère d'Ajax, celle d'Agamemnon et celle d'Achille. Quelle admirable variété dans les diverses peintures que l'Arioste nous fait de l'amour ! Sous la plume de ce poète, cette passion, en apparence si connue, se reproduit sous mille formes différentes, selon que les personnages changent, et chaque nouveau récit semble nous offrir le spectacle d'une passion nouvelle, d'une passion que l'on connaît pour la première fois. D'où vient que certains auteurs, en traitant les mêmes sujets que d'autres, paraissent traiter des sujets différents, tandis que souvent, dans des sujets différents, on retrouve les mêmes idées et les mêmes formes ? C'est que les premiers de ces auteurs, sachant s'élever jusqu'à la nature, ont avec pénétration cherché et découvert des différences, lorsque les seconds, uniquement frappés des ressemblances, se résignent à vivre sur le fonds commun. Boileau n'a point cessé d'être original en devenant l'imitateur inimitable d'Horace. Je ne prononce point entre Crébillon et Voltaire ; mais je dis que Voltaire, en affectant de traiter les mêmes sujets que Crébillon, a su s'en faire distinguer. L'abbé Delille, dans ses *Georgiques françaises*, ne fait point oublier Virgile ; mais il se place à côté de lui.

Ce qui tue la plupart des ouvrages de littérature, ce sont ces peintures générales, ces hors-d'œuvre, ces descriptions de remplissage, ces ornements de commande, que l'on pourrait indifféremment déplacer et transporter d'un ouvrage dans un autre. Ces abus n'ont lieu que parce que les littérateurs médiocres s'arrêtent aux divers points dans lesquels certaines choses se ressemblent, sans remarquer ceux dans lesquels elles diffèrent, ou dans lesquels elles peuvent différer. L'essentiel est de donner à chaque chose une physionomie qui lui soit propre ; chaque ouvrage doit être un tout, dont aucune partie ne puisse être détachée sans nuire au tout lui-même. Les idées acquises nous préoccupent, les grands modèles nous intimident ; mais ayons le courage d'étudier la nature, et nous reculerons les bornes de l'art. Nous croyons inhabitées toutes les con-

trées que nous ne connaissons pas ; avec le flambeau de l'expérience, avec celui du génie, allons en avant : comme la baguette d'Armide, l'observation changera des déserts stériles en terres subitement couvertes des plus riches moissons.

Les sciences appartiennent au monde. Ceux d'entre les beaux-arts qui s'adressent directement aux sens se manifestent par des signes capables de frapper tous les hommes ; mais la littérature, qui ne se sert que de signes de convention, paraissait avoir quelque chose de local ; on eût dit que, dans chaque pays, elle trouvait ses limites dans celles du territoire, et qu'elle était une espèce de propriété nationale et exclusive pour chaque peuple. De là, chaque peuple, porté par l'habitude à ne regarder comme naturelle et comme raisonnable que sa propre langue, croyait que toute autre langue était étrangère aux beautés de la littérature. En France, on répétait assez souvent qu'il ne pouvait point y avoir de littérature en Angleterre. Les Italiens avaient pendant long-temps répété la même chose contre les Français. Il n'y avait aucune communication littéraire d'une nation à l'autre. Toutes les nations se payaient d'un mépris égal, au lieu de s'éclairer mutuellement ; elles ne s'accordaient toutes que dans la préférence qu'elles croyaient devoir donner aux anciens sur les modernes ; partout on ne regardait ceux-ci que comme des gens de fortune qui n'étaient devenus riches qu'en dépouillant les autres ; mais les hommes de chaque pays continuaient d'ailleurs à penser que les beautés de la littérature ancienne étaient des plantes qui ne pouvaient prospérer que sur leur sol et sous leur climat.

L'esprit philosophique, en remontant à l'analogie, au génie particulier de chaque langue, et en s'élevant aux principes de la grammaire générale, nous a insensiblement débarrassés de tous ces préjugés. En suivant l'histoire des peuples, on a suivi les progrès plus ou moins tardifs, plus ou moins lents, de leur littérature et de leurs langues; mais on s'est convaincu que, sous la plume du génie, toutes

les langues sont également propres à chaque genre d'ouvrage, quoiqu'elles ne le soient pas également à exprimer une même idée. On a remarqué que chaque langue a son harmonie et son élégance; que l'anglais, favorable à la raison par son exactitude, l'est encore au sentiment par sa simplicité; et que l'allemand, qui paraît si hérissé de consonnes, est plus dur à l'œil qu'à l'oreille. La richesse des langues n'a plus été appréciée d'après la stérilité de plusieurs mots consacrés à exprimer une seule chose, mais d'après l'abondance plus réelle des mots divers qui expriment les diverses nuances d'une même idée. Chaque peuple est devenu moins présomptueux et plus raisonnable, parce qu'il a mieux senti et ses avantages et ses imperfections. Les Français peuvent se féliciter, par exemple, de ce que leur langue est plus amie de l'ordre qu'aucune autre; mais souvent leur indigence les oblige d'employer les mêmes mots pour exprimer des notions différentes. Il est vrai que ce qui peut les consoler, c'est qu'il a été remarqué que, plus ou moins, cette indigence leur est commune avec tous les autres peuples. Un défaut général, dans toutes les langues, est de n'avoir pas des mots propres pour chaque chose, de ne pouvoir offrir souvent que des expressions prises dans un sens figuré, c'est-à-dire qui ont été étendues à des objets pour lesquels elles n'étaient pas originairement faites, et qui ont demeuré eux-mêmes sans aucun signe propre et particulier. Il est même des expressions qui, par une bizarrerie remarquable, ne sont jamais prises que dans leur sens figuré, et ont cessé d'être employées dans leur sens propre. Ainsi, comme l'a observé un auteur moderne, le mot français *aveuglement*, naturellement relatif à l'état d'un homme qui a perdu la vue, n'est plus en usage que pour désigner l'obscurcissement de l'esprit ou de la raison.

Les connaissances et les découvertes, qui nous ont rendus juges plus sévères pour nous-mêmes, nous ont rendus juges plus impartiaux pour les autres. Nous avons reconnu que la nature n'est absente nulle part, et que le

talent et le génie sont partout où est l'homme. Nous n'avons plus pensé qu'à mettre en société toutes les beautés exprimées dans les diverses langues. Le monde littéraire n'a plus formé qu'une patrie, qu'une seule république pour les gens de goût de tous les pays; les traductions se sont multipliées; l'art de traduire s'est perfectionné ; et l'esprit philosophique a découvert et promulgué toutes les règles de cet art si utile, dont le principe fondamental est de conserver le caractère de l'auteur traduit.

On convient généralement que le caractère d'un auteur est ou dans les pensées, ou dans le style, ou dans l'un et dans l'autre. D'Alembert observe que quand le caractère d'un auteur est dans les pensées, il se perd moins en passant dans une langue étrangère ; que les écrivains qui joignent à la finesse des idées celle du style sont plus difficilement traduits que ceux dont le caractère est uniquement dans les pensées ; que ceux, au contraire, dont l'agrément est dans le style, n'offrent presque point de ressources aux traducteurs. Il dit en conséquence que Corneille est plus facile à traduire que Racine, et que Racine est plus facile à traduire que La Fontaine ; il ajoute que Salluste, qui dit beaucoup de choses en peu de mots, est moins difficile à traduire que Tacite, qui sous-entend beaucoup et qui dit beaucoup plus qu'il n'exprime.

Une traduction ne peut jamais être l'image parfaite de l'auteur traduit, mais le portrait peut être plus ou moins ressemblant. On a, en Angleterre, de bonnes traductions de quelques pièces de Racine (1). Les ouvrages français sont plus difficiles à traduire pour un Allemand

(1) Les Allemands ont une excellente traduction d'*Athalie*, par Cramer. Les Anglais possèdent les excellentes traductions en vers de Pope et de Dryden, qui ont naturalisé Homère et Virgile dans leur île. L'Italie se vante avec raison de la traduction de l'*Enéide* par Annibal Caro. On rencontre des beautés dans celle plus moderne des poèmes d'Homère et d'Ossian par Cesarotti. Davanzati et Alfieri ont traduit l'un Tacite l'autre Salluste avec un égal succès.

que pour un Anglais ; mais la langue allemande est merveilleuse pour la traduction des ouvrages grecs, parce que, de toutes les langues modernes, c'est celle qui est la plus favorable aux inversions si usitées dans les langues anciennes, et celle qui a le plus grand nombre de mots composés. Nous pouvons présenter comme des modèles les traductions, en langue allemande, de l'*Iliade* d'Homère et des *Dialogues de Platon*, par le comte Frédéric-Léopold de Stollberg ; celles plus littérales encore de presque tous les poètes grecs et romains, par Voss ; les traductions de Sophocle, des hymnes d'Homère (1), de plusieurs idylles de Théocrite, de Bion et de Moschus, de quelques odes d'Anacréon, des hymnes de Callimaque et de Proclus, des poèmes de Léandre et Héro, et de beaucoup de pièces choisies des anthologies grecques, du comte Christian de Stollberg ; enfin la traduction de la *Politique d'Aristote*, par Schlosser.

Les comtes de Stollberg, dans leurs traductions, ont su conserver l'esprit de la plus pure antiquité. Voss, homme plein de connaissances et de talents, s'est frayé une nouvelle route dans l'art de traduire : il a rendu presque mot à mot la diction d'un auteur traduit, comme on peut le voir dans ses traductions de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*

(1) Entre autres d'un hymne à Cérès, qui, après avoir été perdu pendant si long-temps, a été retrouvé, il y a environ douze années *, par le zèle et les soins dignes d'éloges du professeur Christian-Frédéric Mathœi, à Moscou, dans la bibliothèque d'un monastère. Il en fit parvenir une copie très exacte au comte de Stollberg, dont la traduction parut avant l'original dans le *Muséum allemand* de novembre 1780. M. Matthœi a depuis donné une fort bonne édition du texte, accompagné de remarques très savantes et très ingénieuses. Cet hymne a été regardé de tout temps comme appartenant à Homère ; Pausanias le dit comme un fait reconnu. Il est incontestable qu'Ovide l'a imité en plusieurs endroits. Ce poème retrouvé est un fragment d'un hymne dédié à Bacchus, que Diodore de Sicile attribue à Homère, et dont il cite neuf vers.

* Ceci a été écrit en 1799. (*Note de l'éditeur.*)

d'Homère, de Théocrite, de Virgile et des *Métamorphoses* d'Ovide.

La langue française, surtout dans la poésie, se prête peu à la traduction des ouvrages des anciens; nous avons cependant quelques beaux morceaux d'Homère et de Virgile traduits en vers français. Je cite avec plaisir les livres de l'Enéide, traduits par l'abbé Delille. M. Vanderbourg vient de traduire quelques odes choisies d'Horace, qu'il va faire paraître, et que je regarde comme la difficulté vaincue. Mais nous avons de bonnes traductions en prose de poèmes étrangers : celle de *Roland Furieux*, par le comte de Tressan; les traductions de plusieurs ouvrages anglais, par Letourneur; celle de la *Jérusalem délivrée*, par Lebrun; celle de *l'Enfer* du Dante, par Rivarol; celle de Gessner, par Huber; et la dernière traduction de la *Lusiade* (1).

Pour moi, voici le vœu que je crois pouvoir hasarder : je désirerais que les traductions pussent ressembler à la conversation de certains étrangers de beaucoup d'esprit, qui, parlant hardiment et facilement notre langue, pensent dans la leur et traduisent dans la nôtre. J'ai souvent regretté que les termes énergiques et singuliers qu'ils emploient ne soient pas adoptés, et que l'usage soit trop inflexible contre ces nouvelles acquisitions.

Je ne saurais penser comme ceux qui voudraient que l'on ne traduisît que les beaux morceaux des ouvrages anciens ou étrangers. Il serait souvent trop périlleux d'abandonner ce choix aux traducteurs; de plus, on ne verrait jamais l'ensemble d'un ouvrage, et on ôterait aux traductions leur principal avantage, celui de nous mettre à portée de comparer les défauts aux défauts, et les

(1) Je ne prétends pas exclure toutes celles dont je ne parle pas; mais je crois que celles dont je parle suffisent comme exemple de ce que nous pouvons dans l'art de traduire.

beautés aux beautés, et de distinguer, dans les ouvrages de tous les pays et de tous les temps, ce qui appartient aux mœurs, aux habitudes particulières d'un peuple, de ce qui appartient aux principes du beau absolu et universel.

Comme, par les traductions, nous avons mieux connu les richesses de nos temps modernes, nous avons mis plus de lumières et plus de confiance dans le jugement que nous avons porté sur les productions de l'antiquité. Dans le parallèle que l'on faisait journellement des anciens avec les modernes, on donnait toujours la préférence aux anciens. Cela choquait Fontenelle, qui disait, avec beaucoup d'esprit, que la question de savoir si les anciens valaient mieux que nous se réduisait à savoir si les arbres d'autrefois étaient plus grands que ceux d'aujourd'hui. Mais J.-J. Rousseau a très judicieusement observé que la question ne serait pas inepte si l'agriculture avait changé. On ne peut nier que les anciens n'aient été nos instituteurs, comme les Egyptiens l'avaient été des Grecs, et les Grecs des Romains; mais on peut devenir supérieur à ses maîtres. Ce sont les circonstances qui font tout. A mon avis, toutes les questions de préférence sont vaines et oiseuses. Je demande seulement qu'on n'admire dans les anciens que les beautés réelles auxquelles on applaudit quand on juge les modernes.

Dans tous les genres de littérature, les temps modernes nous offrent des hommes qui peuvent être dignement comparés à ceux qui brillaient dans l'antiquité. On serait injuste si l'on méconnaissait le caractère de simplicité et de grandeur qui se manifeste dans les belles productions des anciens; ce caractère tenait peut-être à la nature de leurs gouvernements et à leurs mœurs. Xénophon, honorant la mémoire de quelques guerriers tués en trahison dans la retraite des Dix-mille : *Ils moururent*, dit-il, *irréprochables dans la guerre et dans l'amitié*. On lisait ces mots gravés sur un marbre aux Thermopyles : *Passant*,

va dire à Sparte que nous sommes morts ici pour ses saintes lois (1). Ces choses sont simples, sublimes, elles vont au cœur. Nous n'avons point encore atteint les anciens dans la sculpture; nous présumons favorablement de leur peinture et de leur musique, que nous ne connaissons pas; mais dans la poésie nous avons nos Homère, nos Virgile, nos Horace. Ce sont les grands intérêts de la patrie qui avaient produit les grands orateurs de l'ancienne Grèce et de l'ancienne Rome. L'éloquence est née dans nos temps modernes avec les grands intérêts de la religion. D'abord la chaire a eu ses Démosthènes : depuis un siècle en Angleterre, et en France depuis notre révolution, la tribune a les siens. Il faut rendre justice aux progrès des anciens dans certains arts; mais il me paraît que les modernes ont plus universellement réussi dans tous. En général, l'esprit d'ordre et de méthode et un certain ensemble caractérisent les productions des modernes, et il y a peut-être de plus beaux détails dans celles des anciens; mais, je le répète, réduisons-nous à n'admirer que le beau, et le beau partout (1).

(1) Cette épitaphe est de Simonides; elle fut placée aux Thermopyles par ordre des Amphictyons.

(2) Dans ce parallèle, que je viens de présenter, des anciens avec les modernes, je n'ai pas entendu faire entrer les sciences dans lesquelles le temps et les découvertes nous ont donné une supériorité incontestable.

—

CHAPITRE XX.

Des causes de la décadence des belles-lettres et des beaux-arts.

On ne parle jamais de la littérature et des beaux-arts sans parler en même temps de leur décadence. « Une na-« tion, dit Voltaire, croupit des siècles entiers dans la bar-« barie; on voit ensuite poindre une faible aurore; enfin « le grand jour paraît, après lequel on ne voit plus qu'un « long et triste crépuscule. Malgré les soins de François Ier « le bon goût n'a pu percer en France que sous Louis XIV. « Les Grecs du bas-empire avouaient que le goût, qui ré-« gnait du temps de Périclès, était perdu chez eux; les « Grecs modernes avouent qu'ils n'en ont aucun. Quinti-« lien reconnaît que le goût des Romains commençait à se « corrompre de son temps. Lopez de Vega se plaignait du « mauvais goût des Espagnols. Les Italiens s'aperçurent « les premiers que tout dégénérait chez eux quelque temps « après leur immortel *Seicento*, et qu'ils avaient perdu la « plupart des arts qu'il y avait fait naître. L'Anglais Addi-« son attaque souvent le mauvais goût de ses compatriotes « dans plus d'un genre, soit qu'il se moque de la statue d'un « amiral en perruque carrée, soit quand il témoigne son « mépris pour les jeux de mots employés sérieusement, ou « quand il condamne les jongleurs introduits dans les tra-« gédies. »

Depuis le milieu du siècle dernier un cri général se fait entendre en France pour annoncer que le bon goût y décline.

Les philosophes accusent de cette décadence les arts mêmes qui dégénèrent. L'imitation de la belle nature, disent-

ils (1), est bornée par de certaines limites. Une génération ou deux tout au plus atteignent et épuisent le beau; la génération qui suit manque le but, pour vouloir le passer : on a alors plus de principes et un plus grand fonds de lumières pour bien juger, plus de bons juges et moins de bons ouvrages. On ne dit point d'un livre qu'il est bon, mais que c'est le livre d'un homme d'esprit. C'est ainsi, continuent-ils, que le siècle de Démétrius de Phalère a succédé immédiatement à celui de Démosthènes, le siècle de Lucain et de Sénèque à celui de Cicéron et de Virgile, et le nôtre à celui de Louis XIV. Les littérateurs et les artistes défendent, au contraire, leurs arts, et ils n'en imputent la décadence qu'à la philosophie même. Selon eux, c'est l'esprit d'analyse, la haine du merveilleux, la manie du raisonnement, qui ont étouffé le génie et l'imagination (2), et qui ont fait disparaître le bon goût.

Je dirai d'abord qu'un vice commun à ces deux systèmes est de n'avoir aucun égard à la multitude des causes diverses qui peuvent influer et qui influent réellement sur la décadence des lettres et des beaux-arts. Sans parler des événements politiques et des révolutions terribles qui, en un instant, peuvent replonger un peuple dans la barbarie et briser ses monuments, je crois qu'il est nécessaire de s'arrêter aux causes plus ou moins insensibles, simultanées ou successives, qui agissent constamment sur les hommes, et qui opèrent en eux des changements considérables, lors même qu'ils n'éprouvent aucune de ces révolutions. L'imitation de la belle nature n'a pas des bornes si

(1) D'Alembert, *Mélanges de littérature.*

(2) On a banni les démons et les fées;
Sous la Raison les Grâces étouffées
Livrent nos cœurs à l'insipidité.
Le raisonner tristement s'accrédite;
On court, hélas! après la vérité.
Ah! croyez-moi, l'erreur a son mérite.

VOLTAIRE.

étroites que les philosophes voudraient le donner à entendre.

Sans doute l'homme, considéré en lui-même, est borné; mais cette triste vérité frappe sur les sciences comme sur les beaux-arts. Ce qui est certain, c'est que, si l'homme est borné, la nature ne l'est pas. Elle offre sans cesse de nouvelles découvertes à nos recherches et de nouveaux objets à notre imitation. Une génération n'est point en droit de prescrire des bornes à celle qui la suivra, et nous ne devons pas être assez présomptueux pour imaginer que nos neveux n'auront plus qu'à glaner, après les abondantes moissons que nous avons faites. Mais, suivant les circonstances et les temps, on réussit dans un genre plutôt que dans un autre. Ainsi, à Rome, le temps de la république a été celui de l'éloquence; le siècle d'Auguste a été celui de la poésie, et le siècle des Antonins celui des arts (1).

Les idées changent avec les événements et avec les mœurs; les mœurs et les événements changent à leur tour avec les idées. Selon les pensées déterminantes d'un siècle, l'esprit prend une certaine direction, et alors les plus grands talents que la nature produit tendent vers cette direction commune. Les arts et les lettres ne dégénèrent pas; mais il y a moins de littérateurs et d'artistes, ou, si l'on veut, il y a moins de grands talents qui se livrent à la littérature et aux beaux-arts. Ainsi, les sciences prennent-elles un grand essor: un poème frappe moins qu'une découverte. Devient-on raisonneur: l'épopée est moins à la

(1) Saint-Evremont a remarqué que le siècle d'Auguste n'a brillé que par la poésie, et qu'il faut chercher un peu auparavant le beau temps de l'éloquence. D'un autre côté, nos meilleurs écrivains en matière de peinture et de sculpture, Félibien et de Piles, paraissent avoir renvoyé le siècle des beaux-arts, chez les Romains, à l'intervalle déterminé par les règnes de Vespasien et des Antonins. Les seuls noms de Pline, de Ptolémée et de Galien, donnent lieu de placer vers le même temps le plus haut point des sciences. (L'abbé Terrasson.)

mode que la poésie didactique. Nous devons au siècle de Pline les ouvrages admirables de Quintilien et de Tacite, que la génération précédente n'aurait peut-être pas été en état de produire. Pope, dans le siècle de Newton, n'eût pas fait le *Paradis perdu;* mais Milton, dans le sien, n'eût pas fait l'*Essai sur l'homme*. Tout ce qui est révolution ou changement n'est pas décadence.

Il y a des genres de littérature qui éprouvent des changements inévitables. Le théâtre, par exemple, ne peut rester le même quand les mœurs changent. Il faut plus de finesse dans la comédie quand il faut peindre des ridicules moins apparents; la tragédie demande plus de mouvement et d'action quand on est réduit à des sujets tragiques qui ont moins de célébrité, ou quand on est obligé d'inventer de nouveaux sujets. La décadence ne commence alors que quand on va jusqu'à croire que l'action, dans la tragédie, peut suppléer à l'intérêt, et que, dans la comédie, la subtilité peut remplacer la finesse.

Le bon goût ne s'altère véritablement que lorsque les mœurs se corrompent, ou lorsqu'on abuse de l'esprit jusqu'à oser prétendre qu'il soit mis à la place de tout : un faux luxe gâte les arts et les artistes. Les gens riches, dont le goût est entièrement usé, demandent toujours à jouir, et les artistes, pour leur plaire, ne cherchent qu'à surprendre. Le beau ne suffit pas, il faut du nouveau. On cherche moins ce qui plaît que ce qui distingue. Le musicien se jette dans les difficultés, le peintre dans le maniéré, et l'architecte dans un absurde mélange de grec, de gothique et de chinois. Comme dans la société l'expression du sentiment est mise à la place du sentiment même, sur le théâtre l'esprit remplit alors l'office du cœur. Dans les pièces de Marivaux, de Dorat, et de tant d'autres auteurs, les maximes sont réduites en épigrammes, et les sentiments en maximes. Il n'y a plus d'ensemble dans les pièces : car les sentiments se lient aux sentiments, ils font corps, ils ont besoin d'être amenés et soutenus. C'est le feu électrique, qui ne peut se com-

muniquer sans interruption que par une chaîne. Ces traits petillants, au contraire, ces maximes saillantes, qui font aujourd'hui le fond de tant d'ouvrages, sont toujours isolées; elles ne peuvent être mises en communauté; elles deviennent les proverbes de la bonne compagnie, mais elles glissent sur toutes les âmes. Telle est la véritable source de la dépravation du goût.

La raison même se corrompt de son côté, et bientôt elle achève encore de corrompre le goût lui-même, car tout se tient. Les philosophes ont aussi besoin de briller et de surprendre. Ils ne veulent plus que se faire remarquer, et pour cela ils cessent de penser comme les autres. Après avoir abusé de l'esprit, on abuse du raisonnement. Dans les sciences, il y a bientôt autant de systèmes que de têtes. Dans la littérature et dans les beaux-arts, il se forme autant de goûts particuliers qu'il y a d'individus. On ne met plus rien en commun. Les livres gâtent les conversations, elles ne sont plus le rapprochement délicat des cœurs et des esprits; on n'y cause pas, on y dogmatise, on y dispute, et on en bannit tout ce qui en faisait l'agrément, le sentiment et la gaîté. C'est le dernier période de la décadence du bon goût dans une nation qui, sans éprouver aucune révolution marquante, se corrompt insensiblement. Il ne faut donc pas imputer à la philosophie seule la triste influence des mœurs qui opère sur la philosophie même.

Jamais le véritable esprit philosophique ne sera défavorable aux lettres et aux beaux-arts. C'est, au contraire, ce que nous conservons de lumières, qui est seul capable de ramener le bon goût, à moins que des circonstances extraordinaires n'en ordonnent autrement. J'ai démontré les grands biens qu'une saine philosophie a faits à la littérature et aux beaux-arts. J'ajoute que les beaux-arts et la littérature ont exercé une réaction utile sur les sciences et sur la philosophie. Les savants et les philosophes se sont débarrassés du triste jargon de l'école; ils ont su plaire en instruisant. Buffon a peint dignement la majesté de la na-

ture. Bailly, d'Alembert, Hume, Ferguson, et tant d'autres, ont porté, dans les sciences abstraites, la pureté et l'élégance du style. Dans tous les ouvrages de discussion, on a réussi à se rendre agréable pour se rendre utile. Les mémoires des voyageurs sont devenus plus intéressants par la forme de leur rédaction (1). Le langage des sciences a cessé d'être barbare; il est devenu, pour ainsi dire, sociable. L'*Anacharsis* de Barthélemy prouve tout ce que la plume d'un littérateur peut ajouter aux recherches d'un philosophe et à l'érudition d'un savant. Toutes les vérités ont été mises à la portée de tous les bons esprits, et la nécessité d'user d'une forme plus polie, dans la manière de s'exprimer, a contribué, plus qu'on ne pense, à faire disparaître les vaines subtilités et les aspérités rebutantes qui s'attachaient au fond même des choses, quand on n'employait qu'un langage mystérieux et inusité.

Je regrette que ces heureux changements ne se soient pas aussi universellement opérés en Allemagne qu'en Angleterre et en France. Cela vient, peut-être, de ce que les philosophes allemands sont presque tous professeurs d'université, et qu'ils cherchent plus à former des adeptes dans leurs écoles que des disciples dans la société. Cela vient peut-être encore de ce qu'en Allemagne, les savants et les philosophes croient moins avoir le public pour juge qu'ils ne croient être eux-mêmes les juges du public. Comme dans cette vaste contrée il n'y a point de grandes capitales dont le suffrage puisse commander celui des autres cités, chaque écrivain philosophe se croit tout-à-fait indépendant des autres pour sa propre célébrité. Il résulte de là un grand mal, celui de rendre certains philosophes incorrigibles, et d'en faire admirer d'autres dont toute la réputation s'évanouirait si le public pouvait la confronter avec leurs

(1) Tels sont les *Voyages* de Cook, de Pallas, de Vaillant, de Volney, de Bougainville, de Forster, du comte Frédéric-Léopold de Stollberg, de Coxe, de Saussure, etc.

ouvrages, et soulever le voile qui cache leur ténébreux idéalisme. Jacobi, qui mérite si bien d'être distingué, n'est pas un docteur de l'école. Sa philosophie n'est pas la grammaire des idées, mais celle des choses. Il n'a jamais fait les honneurs de la raison aux dépens du sentiment.

Malgré les rapports d'affinité qui existent entre la littérature, les beaux-arts et la philosophie, il est pourtant, entre ces choses, une ligne de démarcation qu'il ne faut pas franchir. La philosophie ne se propose que la recherche du vrai. La littérature et les beaux-arts, qui ne se proposent que celle de l'agréable et du beau, peuvent souvent se contenter du vraisemblable. L'esprit d'ordre, de méthode et de discussion, est indubitablement nécessaire à tous; mais on dessèche les arts d'agrément quand on veut y introduire une précision trop rigoureuse.

Les philosophes du siècle ont voulu bannir de partout ce qui leur paraissait contraire à une raison froide et didactique. Il n'y a plus eu d'orateurs, parce qu'on ne s'est plus prêté aux charmes de l'éloquence. On a cru qu'il ne fallait que convaincre, on a abandonné l'art plus séduisant de persuader. Cicéron et Démosthènes jetaient des flammes qui embrasaient la multitude. Chez nous, l'esprit des affaires commence à tout absorber. On s'adresse uniquement à la raison, qui résiste, et on ne s'adresse plus aux passions, qui se laissent entraîner. Des sermonneurs didactiques (1), dans nos chaires, ont remplacé les hommes véhéments et adroits qui savaient si bien secouer les consciences. Une logique sèche a glacé notre barreau. Des abstractions, des spiritualités petillantes, sont devenues, sous le nom d'*idées*, les matériaux de tous les discours

(1) Voyez les *Sermons* du P. Elisée, tant prônés par les philosophes modernes, dans lesquels on découvre l'exactitude rigoureuse du compas de l'écrivain, du géomètre, plutôt que le style pathétique de l'orateur chrétien.

académiques. On a évité les sentiments naturels comme des *lieux communs;* on a été assez insensé pour croire qu'on n'avait plus à parler à des hommes, mais à des sages.

Les siècles raisonneurs ne sont pas des siècles poétiques. Le mot de Fontenelle sur l'idylle des *Pêcheurs* de Théocrite a de quoi décourager tous les poètes (1). Le merveilleux de la mythologie des anciens paraît usé. Milton et Klopstock avaient pris leurs sujets dans les prodiges de la religion; on ne lit presque plus leurs ouvrages, parce qu'on ne veut pas plus des idées religieuses que de la fable. Les poètes philosophes se sont repliés sur l'histoire; mais *la Henriade* prouve que l'essai a été malheureux. Ce n'est pas dans les faits purement humains qu'il faut chercher ce merveilleux qui est l'âme de l'épopée, et qui tend à élever l'homme au-dessus de lui-même. Le beau idéal a été banni; on n'a plus permis de peindre, sur nos théâtres, la vertu sans tache, ni l'héroïsme sans faiblesse. De là toutes ces pièces nouvelles, qui, sous prétexte d'être le résultat d'une connaissance plus profonde du cœur humain, dégradent l'homme, et semblent avoir pour but, non de nous faire aimer ou admirer la vertu sans vices, mais de nous rendre le vice presque aimable, par la précaution odieuse de ne jamais le laisser sans quelque vertu.

(1) « Deux pêcheurs, dit Fontenelle, qui ont mal soupé, sont couchés ensemble dans une méchante petite chaumière qui est au bord de la mer; l'un réveille l'autre pour dire qu'il vient de rêver qu'il prenait un poisson d'or, et son compagnon lui répond qu'il ne laisserait pas de mourir de faim avec une si belle pêche : était-ce la peine de faire une idylle? » On peut répondre à Fontenelle : « Deux petits rois, chacun d'une méchante petite ville, se querellent pour une fille; l'un d'eux se mutine, et s'en va pleurer dans son quartier : était-ce la peine de faire l'*Iliade*? » Ou, si on prend un exemple chez Fontenelle même : « Tout un village danse à une fête, excepté un paysan, parce qu'il y a une paysanne qui ne s'y trouve pas : était-ce la peine de faire une lamentation de cent vers? » Le mérite consiste à faire éclore des fleurs sur un fonds qui paraît sec et stérile. (L'abbé Batteux.)

Dans tous les genres, on cherche à détruire l'illusion, en décomposant les ressorts cachés qui la produisent. On ne s'aperçoit pas qu'en découvrant les racines on dessèche l'arbre. La manie de se montrer philosophe et esprit fort est poussée à un tel point, que l'on rougirait presque de paraître sensible. On ne rit plus à la comédie, on y sourit. Les plus belles tragédies n'arrachent plus de larmes; elles réveillent la critique ou donnent carrière au raisonnement. Les peintres, les musiciens, les poètes, n'ont pas beau jeu. Une multitude d'hommes médiocres n'aperçoivent jamais dans leurs ouvrages que ce qui peut prêter à la censure et fournir une occasion de paraître connaisseur. On est plus jaloux de l'honneur puéril de juger que du plaisir de jouir. Les connaisseurs véritables comparent sans cesse ce qui est avec ce qui pourrait être. L'idée du mieux leur ravit la jouissance du beau; ils courent après une ombre, et ils abandonnent un plaisir réel. Ce n'est point au milieu d'un peuple trop raisonnable, que les lettres et les beaux-arts peuvent prospérer. Les arbres de la Thrace dansaient au son de la lyre d'Orphée, non parce qu'Orphée était un demi-dieu, mais parce que les Thraces étaient encore les hommes de la nature. Les prodiges de la musique, chez les Grecs, prouvent combien ce peuple était sensible. Ne bannissons pas la raison, mais n'étouffons pas le sentiment.

La littérature souffre d'autant plus de nos abus dans l'art de philosopher, que nous avons voulu, pour ainsi dire, corrompre la source même de toutes les beautés littéraires, en corrompant la langue. C'était un grand bien d'avoir fait passer, dans les ouvrages d'agrément et dans les discours oratoires, des mots énergiques que l'on avait empruntés des sciences; mais cette richesse a dégénéré en indigence, quand on a voulu que le langage de la littérature ne fût plus que celui des savants, et que l'on a entendu faire de l'éloquence et de la poésie avec de l'algèbre. Bientôt on a été plus loin, et on a retranché les ornements, comme des superfluités. Sous prétexte de dire beaucoup de choses en peu de mots, on a multiplié

les verbes; on a diminué les expressions moelleuses et mesurées qui marquaient les nuances (1).

Le véritable esprit philosophique avait mis des bornes à l'empire de l'usage; il ne laissait au pouvoir du caprice national que ce qu'on ne pouvait lui ôter. La ridicule manie de philosopher a laissé au caprice de chaque particulier le droit de se créer une langue privée. Chacun s'est cru en état d'écrire, comme chacun s'est cru en état de penser. Des mots nouveaux et monstrueux, inconciliables avec le génie de la langue, ont été répandus dans une foule d'écrits polémiques : il nous est arrivé ce qui arriva aux Latins, quand les Barbares soumis à leur domination voulurent écrire dans une langue qu'ils n'entendaient pas.

On n'a plus voulu du merveilleux ni du beau, on s'est réfugié dans le gigantesque : car il fallait imposer par quelque autre moyen. Nous sommes inondés de métaphores absurdes, de déclamations outrées; on ne cherche pas à être grand, on veut uniquement le paraître; on exalte les têtes, dans l'impuissance où l'on s'est mis de remuer les âmes. Une saine philosophie avait posé les véritables règles (2) : le nouveau philosophisme n'en reconnaît aucune. Je sais que le goût est la conscience du beau, et que, comme la conscience, il peut parfois s'élever au-dessus des règles mêmes; mais il n'appartient qu'au génie de saisir les exceptions rares dans lesquelles on sait se rendre supérieur à l'art, sans aban-

(1) La Harpe, dans son ouvrage intitulé; *Du fanatisme dans la langue révolutionnaire*, a indiqué la plupart de ces abus (*).

(2) Nous devons à cette saine philosophie le *Cours de littérature* de La Harpe, la *Poétique* et les *Eléments de littérature* de Marmontel, déjà si distingué par ses *Contes moraux*.

(*) Cette observation avait déjà été faite. « On introduit chaque jour de nouveaux verbes, « complètement barbares, dit Necker, et on les substitue à l'usage des substantifs. Ainsi « l'on dit : *influencer, utiliser, exceptionner*. Cette remarque semble subtile, mais elle « indique qu'on n'éprouve plus le besoin des expressions moelleuses et mesurées : car ce « n'est jamais par des verbes, dont le sens est toujours positif, mais par l'union des adjec- « tifs aux substantifs que les idées acquièrent de la nuance et de la gradation. » *Du pouvoir exécutif dans les grands états*, in-8°, 1792, t. 2, ch. XI, p. 263. (*Note de l'Éditeur.*)

donner la nature. Le pire de tous les désordres est le mépris pour l'instruction, qu'une ignorance présomptueuse proclame avec tant de hardiesse. On disait autrefois que l'on naissait poète et que l'on devenait orateur; aujourd'hui chacun croit être l'un et l'autre, sans s'occuper des moyens de le devenir. Il n'y a plus de hiérarchie dans la république des lettres. Les grandes prétentions se placent à côté des grands talents. Les littérateurs estimables que nous possédons encore n'obtiennent plus la considération due à leur mérite. Les ouvrages des anciens sont négligés; une espèce d'anarchie a gagné tous les esprits, et si l'on n'y prend garde, nous touchons à la confusion et au chaos. Les hommes distingués qui nous restent nous arrêteront sur le bord du précipice, et la France, je l'espère, continuera d'être la patrie du bon goût, comme la brillante capitale du monde littéraire.

FIN DU TOME PREMIER.

DE L'ESPRIT
PHILOSOPHIQUE.

—

TOME II.

IMPRIMERIE DE GUIRAUDET,
RUE SAINT-HONORÉ, N. 315.

DE L'USAGE ET DE L'ABUS

DE

L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE

DURANT LE XVIIIe SIÈCLE.

PAR J.-E.-M. PORTALIS,

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE.

PRÉCÉDÉ

D'UN ESSAI SUR L'ORIGINE, L'HISTOIRE
ET LES PROGRÈS
DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE ET DE LA PHILOSOPHIE,

PAR M. LE COMTE PORTALIS,

PAIR DE FRANCE, ANCIEN MINISTRE, PREMIER PRÉSIDENT DE LA COUR DE CASSATION.

TROISIÈME ÉDITION,

Revue et augmentée d'un avertissement inédit.

TOME SECOND.

PARIS,

MOUTARDIER, LIBRAIRE-EDITEUR,

RUE DU PONT-DE-LODI, N. 8.

1834.

DE L'USAGE ET DE L'ABUS

DE

L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE

DURANT

LE DIX-HUITIEME SIÈCLE.

CHAPITRE XXI.

De l'application de l'esprit philosophique à l'histoire.

Toute nation qui connaît et cultive les lettres a des historiens, c'est-à-dire des hommes qui recueillent des faits, et qui rédigent leurs narrations avec plus ou moins d'élégance. Mais il faut avoir déjà fait de grands progrès dans la philosophie, pour que la manière d'étudier, d'écrire et même de lire l'histoire, puisse parvenir à un certain degré de perfection. Cette partie de la science humaine est une des plus importantes pour les hommes; deux choses essentielles y sont à considérer: la certitude et l'instruction. Or, il a fallu être très avancé dans l'art d'une saine critique, pour pouvoir s'assurer de la certitude des faits historiques, et il a fallu une grande connaissance de l'homme et de la société, pour pouvoir présenter ces faits

de la manière la plus instructive pour les particuliers et pour les peuples.

Ce que nous n'avons pas vu nous-mêmes, nous ne pouvons le connaître que par le témoignage des autres. Dans mille circonstances de la vie, et sur une foule d'objets, nous sommes obligés de nous reposer, sur la foi d'autrui, des choses dont la connaissance nous est nécessaire ou utile: car nous n'occupons qu'un point dans la durée comme dans l'espace, et les choses qui se passent au-delà de ce point, soit par rapport au temps, soit par rapport au lieu, seraient pour nous comme si elles n'étaient pas, ou comme si elles n'avaient jamais été, s'il n'y avait aucun moyen d'en faire arriver la connaissance jusqu'à nous.

Quel est le degré de foi, plus ou moins grand, que l'on doit ajouter aux témoignages? Telle est l'importante question dont la philosophie s'est occupée pour découvrir les divers degrés de probabilité ou de certitude qui peuvent accompagner les faits historiques.

Pendant long-temps, tout l'art critique avait été réduit à restituer des passages, à vérifier les variantes d'un texte; les savants n'étaient occupés qu'à faire des recherches dans les temps antiques, à bâtir des systèmes de chronologie, et à discuter des dates. Nous manquerions de reconnaissance, si nous ne rendions justice aux pénibles travaux des Scaliger, des Petau, des Sirmond, des Usher, des Marsham, des Bochart; mais on peut dire que ces travaux, qui avaient leur utilité, n'atteignaient pas le but principal des recherches historiques. On pesait trop peu la certitude historique dans ses rapports avec les circonstances morales qui peuvent nous inspirer ou nous faire perdre la foi qui doit être accordée ou refusée aux faits dont l'histoire conserve le dépôt. Mais le siècle de l'érudition n'était point encore celui de la philosophie. Bayle, qui, le premier, voulut porter la lumière dans la science des faits historiques, n'y porta qu'un scepticisme outré. Il nia la possibilité de toute certitude historique, sous prétexte que Siméon Métaphras

avait fait un traité de l'art de composer de saints romans. La raison réprouve ce scepticisme, et Bolingbroke, qui n'est pas suspect de crédulité, a condamné Bayle.

Le véritable esprit philosophique est aussi éloigné des illusions d'une croyance sans mesure que des doutes désespérants d'une incrédulité sans bornes.

En général, des témoignages au-dessus de tout reproche et de toute objection sont, en matière de faits transitoires ou passagers, les seuls garants que nous puissions avoir de leur certitude; et il faut convenir, d'après notre propre expérience, que nous éprouvons, dans les choses qui nous sont transmises par de semblables témoignages, la conviction attachée aux choses mêmes que nous avons vues.

L'essentiel est donc de fixer les règles d'après lesquelles les témoignages doivent être pesés.

Nous ne parlerons pas du témoignage verbal, c'est-à-dire des simples traditions. Comment s'assurer que ces traditions, dont personne n'a le dépôt, sont fidèles, et que la chaîne n'en a point été interrompue? Le judicieux abbé Fleury observe que la mémoire des faits ne peut se conserver long-temps sans l'écriture; que c'est beaucoup si elle s'étend à un siècle; que les faits qui passent de bouche en bouche, par des témoins intermédiaires, s'altèrent facilement, et que l'on ne peut trouver aucune sûreté dans les récits qui nous sont ainsi transmis. De là, on a écarté avec sagesse les traditions purement populaires, on a débrouillé le chaos de l'histoire, et on l'a débarrassé de toutes les fables sur l'origine des sociétés, et de toutes les fictions des premiers siècles. On a posé pour règle que l'on doit tenir pour suspect tout ce qui précède les temps où chaque nation a reçu l'usage des lettres. On va peut-être trop loin quand on prétend que, lorsqu'il y a des interruptions ou de grands vides dans une histoire, on doit encore tenir pour suspect tout ce qui les précède; mais incontestablement rien n'est plus incertain que cette partie de l'histoire ancienne dont les faits ne sont rapportés que par

des auteurs qui n'ont écrit que plusieurs siècles après : ce qui exclut la certitude de presque toute l'histoire ancienne de l'Egypte ou de l'Orient, pour les temps antérieurs à la conquête des Grecs, et dont à peine il s'est conservé quelques vestiges ; tout ce qui précède les olympiades, chez les Grecs, et à peu près la seconde guerre punique ; chez les Romains, en un mot, les origines de toutes les nations, excepté celles du peuple juif, dont on ne perd point la trace, et qui reposent sur les plus anciens et les plus authentiques monuments qui puissent conserver le souvenir des actions des hommes. Dans des temps plus rapprochés de nous, nous tombons dans la même incertitude, quand les mémoires des contemporains manquent. J'en prends à témoin la plus grande partie de l'histoire du moyen âge ; non qu'elle soit précisément dépourvue d'auteurs contemporains, mais leurs mémoires sont défectueux, et les lacunes si grandes qu'il n'est pas possible de les remplir. Rien n'est plus sage que ce que dit Fontenelle (1) sur l'histoire ancienne : « Si « d'un grand palais ruiné on trouvait les débris confusé- « ment dispersés dans l'étendue d'un vaste terrain, et qu'on « fût sûr qu'il n'en manquât aucun, ce serait un prodi- « gieux travail de les rassembler tous, ou du moins, sans « les rassembler, de se faire, en les considérant, une « idée juste de toute la structure de ce palais ; mais s'il « manquait des débris, le travail d'imaginer cette struc- « ture serait plus grand, et d'autant plus grand qu'il « manquerait plus de débris, et il serait fort possible que « l'on fît de cet édifice différents plans qui n'auraient rien « de commun entre eux. Tel est l'état où se trouve parmi « nous l'histoire des temps les plus anciens. Une infinité « d'auteurs ont péri ; ceux qui nous restent ne sont que « rarement entiers. De petits fragments, et en grand « nombre, qui peuvent être utiles, sont épars çà et là, « dans des lieux fort écartés des routes ordinaires, où l'on

(1) *Eloge de M. Bianchini.*

« ne s'avise pas de les aller déterrer ; mais ce qu'il y a de « pis, et ce qui n'arriverait pas à des débris matériels, « ceux de l'histoire ancienne se contredisent souvent, et « il faut trouver le secret de les concilier, ou se résoudre « à faire un choix qu'on peut toujours soupçonner d'être « un peu arbitraire. Tout ce que des savants du premier « ordre et les plus originaux ont donné sur cette matière, « ce sont différentes combinaisons de ces matériaux d'an- « tiquité ; et il y a encore lieu à des combinaisons nou- « velles, soit que tous les matériaux n'aient pas été em- « ployés, soit qu'on en puisse faire un usage plus heureux, « ou seulement un autre assemblage. »

Quand il s'agit de la certitude des faits historiques, il faut donc s'arrêter à des écrits, et à des écrits faits par des hommes qui aient vécu dans le temps où se sont passés les faits qu'ils racontent ; il faut du moins que ces hommes aient vécu dans un temps voisin ; et encore, dans ce cas, la certitude n'est jamais complète. Lorsque l'auteur est contemporain, lorsqu'il a été ou qu'il prétend avoir été témoin, dès lors, si l'ouvrage n'est ni supposé, ni altéré, nous tenons le fait directement de la bouche ou de la plume d'un témoin immédiat. Il ne s'agit plus que d'examiner quelle espèce de confiance on doit à ce témoin.

Le degré de foi et de confiance doit se mesurer, et sur la nature du fait que le témoin raconte, et sur le caractère ou l'autorité du témoin lui-même.

Pour apprécier les faits en eux-mêmes, il faut les confronter avec la nature, avec la raison, avec le bon sens, avec la commune expérience. Il y a mille distinctions à faire et mille nuances à saisir entre l'*absurde* et le *merveilleux*, l'*extraordinaire* et le *vraisemblable*. Tout ce qui offense évidemment le bon sens et la raison est une *absurdité* : les témoignages humains, en quelque nombre qu'ils soient, et quel que soit leur poids, ne pourront jamais nous autoriser à y croire. Les actions et les faits dont on ne trouve pas la solution dans les choses naturelles tiennent du *merveilleux*, et offrent toujours de grands

motifs de doute. Dans ces cas, on ne doit céder qu'à des preuves plus claires que le jour. Il faut des preuves graves pour accréditer les choses *extraordinaires*, qui ne trouvent aucun appui dans la commune expérience, dans l'ordre accoutumé des choses. La présomption de *vraisemblance* étant constamment attachée aux faits qui ne sortent pas du cours réglé des événements, ou qui sont conformes à la conduite générale des hommes, il faut des preuves moins fortes pour étayer ces faits.

Un fait peut être vrai sans être vraisemblable, ou vraisemblable sans être vrai.

Un fait vrai, sans être vraisemblable, est celui qui, par ses circonstances et ses caractères, étonne la raison, et qui la subjugue par la force des témoignages ou des documents sur lesquels il est appuyé. Un fait est vraisemblable, sans être vrai, lorsque ce qui nous paraît devoir être n'est réellement pas, et que les présomptions sont en opposition avec les preuves.

Dans l'histoire, ainsi que dans toutes les autres sciences, le vrai est essentiellement distinct du vraisemblable, et on ne doit se contenter du vraisemblable que quand on ne peut atteindre le vrai.

Je dois avertir que je ne parle ici du vraisemblable que par rapport à la nature des faits, considérés en eux-mêmes: car, sous un autre point de vue, le vraisemblable est quelquefois attaché plutôt au degré de la preuve qu'au caractère du fait. Ainsi, on dit toujours, en parlant d'un événement extraordinaire, qu'il devient vraisemblable par le nombre et par la qualité des personnes qui le racontent ou l'attestent.

On ne peut bien juger des faits qu'en remontant au temps où ils se sont passés. La plupart des hommes de notre siècle sourient lorsqu'on leur parle des institutions de Lycurgue. Un égoïste, un efféminé, est tenté de révoquer en doute le patriotisme généreux de Léonidas et la vertu de Caton. Le mal est qu'entraînés par tout ce qui nous environne, nous transportons perpétuellement nos idées,

nos préjugés et nos mœurs, dans des siècles où l'on avait d'autres mœurs, d'autres préjugés et d'autres idées. Quelle source plus féconde d'erreurs ! A ceux qui veulent ainsi rendre modernes tous les siècles anciens, un écrivain célèbre adresse les paroles que les prêtres d'Egypte adressèrent à Solon : *O Athéniens, vous n'êtes que des enfants !*

Il ne suffit même pas de juger les faits d'après l'allure générale du siècle dont ils forment les annales : il faut encore les combiner avec le génie particulier du peuple dont on étudie l'histoire ; avec les lois politiques, civiles et religieuses de ce peuple ; avec le degré de civilisation et de lumières où il était parvenu à chacune des époques dont on s'occupe ; avec les circonstances successives de prospérité et de malheur, de grandeur d'âme et de décadence, dans lesquelles il pouvait se trouver à chacune de ces époques ; enfin, avec toutes les révolutions subites ou insensibles qui agissent sans cesse sur les institutions et les mœurs d'une nation ou qui les bouleversent violemment.

Les Romains ne ressemblent point aux Carthaginois : il ne faudrait donc point argumenter de tout ce qui nous a été transmis sur la *foi punique* pour nier les prodiges que la religion du serment opérait chez les Romains.

A des époques différentes, Rome ne ressemble plus à elle-même. Le tableau des maux effroyables que la censure a faits dans un temps de tyrannie et de corruption rendra-t-il donc incroyables les biens infinis que l'on avait retirés de la même institution, dans un temps plus heureux ?

Jugera-t-on les peuples libres par la stupeur, l'abattement et les vices des peuples esclaves ?

Partout, quand certaines circonstances changent, les hommes ne changent-ils pas aussi ? La physionomie de la nation française est-elle aujourd'hui ce qu'elle était sous les derniers règnes ? Les efforts de cette nation contre les forces combinées de l'Europe n'ont-ils pas produit une

révolution étonnante dans l'art terrible de faire la guerre? N'ont-ils pas produit une révolution encore plus étonnante dans les limites des empires et dans la politique des peuples? N'en préparent-ils pas une plus générale dans les idées, les opinions et les principes qui régissent les sociétés humaines?

Ce que nous disons sur la manière d'apprécier les faits qui intéressent un corps de peuple s'applique aux actions privées des individus. Chaque action doit être confrontée avec la vie entière de l'individu auquel on l'attribue. Les hommes les plus recommandables font des fautes, et ils ont leurs imperfections. Les scélérats les plus déterminés ont des intervalles lucides; Néron même a eu ses beaux jours. Mais il est des choses qui sont incompatibles avec tout le reste de la conduite. Une lâcheté n'est point à supposer dans Turenne; les vices honteux obscurément imputés à Socrate fuient devant la réputation de sa haute vertu. Il faut des preuves bien fortes, bien irrécusables, pour faire cesser la juste présomption d'intégrité attachée à la possession constante de l'état d'honnête homme, d'homme vertueux, de grand homme.

Après nous être assurés de la nature des faits généraux ou particuliers qui nous sont transmis, après avoir calculé leurs divers degrés de vraisemblance, nous devons passer à l'examen des témoins qui nous les transmettent.

La philosophie récuse les orateurs et les poètes. Les ouvrages d'éloquence et de poésie ne sont souvent que des ouvrages d'ostentation ou de simple agrément. Les orateurs ont leur parti; les poètes ont leur Mécène. La poésie est le domaine de l'imagination. Lors même que les poètes traitent des sujets vrais, ils cherchent à les embellir par des fictions. Homère n'a peint les hommes que dans les divinités de la fable.

Il est des écrivains qui, pour leur instruction et celle des autres, tiennent registre de ce qui se passe sous leurs

yeux, et transmettent à la postérité les faits et les événements de leur siècle. La philosophie pèse le rôle (1) qu'ils jouaient eux-mêmes dans le monde, leur caractère, leurs intérêts, leurs préjugés, leurs lumières, leur langage.

Etaient-ils simples témoins ou acteurs dans la scène? L'acteur qui est sur le théâtre, et qui voit le jeu secret de toutes les machines, est à portée de mieux connaître ce qui arrive; le simple témoin, dans le silence des passions, est capable d'en mieux juger. Mais si l'on peut craindre que celui-ci soit moins instruit, celui-là n'est-il pas plus suspect? L'acteur qui écrit prend souvent un langage d'apprêt, comme en agissant il prenait son habit de parade. On est autorisé à espérer plus de sincérité de la part du simple témoin. César, qui n'avait que de grandes choses à raconter dans sa propre vie, conserve le ton de l'historien en parlant de lui-même. Le cardinal de Retz n'a pas dissimulé ses propres vices. En méprisant ses petites intrigues, on lui sait encore gré de la franchise avec laquelle il les expose. Mais combien d'autres n'ont présenté que de ridicules éloges de leurs succès, si souvent fortuits ou équivoques, et de fades apologies de leurs fautes? On regrette que Turenne n'ait pas écrit ses campagnes; mais le livre tombe mille fois des mains quand on lit les mé-

(1) Pour juger combien ces précautions sont nécessaires, il n'y a qu'à jeter un coup-d'œil sur les événements qui se passent sous nos yeux. Quel est l'homme en France qui pourrait nous rendre un compte fidèle et exact des révolutions dont nous sommes les témoins? et quel est l'homme auquel nous croirions pouvoir accorder exclusivement notre confiance? Au milieu d'une multitude de sectes, d'intérêts et de partis divers, la vérité sur les points importants échappe à l'œil le plus observateur. Chacun ne voit que son but et ses idées; il interprète les faits plutôt qu'il ne les raconte. On ignore presque toujours les causes secrètes, et on ne voit que les résultats. On s'exagère l'importance de ce qu'on sait; on suppose difficilement l'importance de ce qu'on ignore. Ce n'est peut-être que dans cinquante ans que l'on pourra écrire une histoire de la révolution française; et combien de choses demeureront inconnues à cause du silence de quelques témoins, ou incertaines à cause du défaut de sincérité de quelques autres!

moires ou les confessions de certains hommes, d'ailleurs justement célèbres. Règle générale : on doit attentivement comparer ce que raconte un écrivain qui a rédigé sa propre histoire, avec les relations que de simples témoins font des mêmes faits. Si l'on ne doit pas toujours croire ce que dit le premier, on doit savoir pressentir et supposer ce que les seconds peuvent omettre.

Il est des choses qui sont toujours obscures et qui échappent aux yeux de tous les contemporains, quand elles ne nous ont pas été révélées par les hommes mêmes qui étaient dans le secret. Savons-nous quel fut le degré de la complicité de César dans la conjuration de Catilina? On a élevé des doutes plausibles sur la réalité du complot formé contre Venise par le marquis de Bedmar (1). La mort de Charles XII a fait naître vingt conjectures ou relations diverses; on ne sait encore si elle fut l'ouvrage d'un assassin ou du canon de Fredericshall.

Les faits les plus connus passent à travers le caractère, les passions, les préjugés de l'historien, et s'y teignent.

Les écrits de Grégoire de Tours, qui vivait dans un siècle où l'on était trop crédule pour des choses qui *sont sûrement arrivées, si elles sont entrées dans les desseins de la Providence, mais qu'il ne faut pas supposer sans des preuves évidentes* (2), sont pleins de miracles et de prodiges. L'auteur mêle toujours le merveilleux aux récits les plus ordinaires.

Sous la plume de quelques prélats ou de quelques moines panégyristes (3), Constantin n'a point de faiblesses,

(1) L'auteur paraît avoir pressenti ici ce que vient de démontrer M. le comte Daru, dans son intéressante *Histoire de Venise*, contre l'autorité du spirituel abbé de Saint-Réal.

(*Note de l'éditeur sur la* 1re *édition.*)

(2) Montesquieu.

(3) Les moines, chargés, sous la première race des rois de France, d'écrire la vie de ces rois, ne donnèrent que celles de leurs bienfaiteurs, et ils ne désignèrent les autres règnes que par ces mots : *Nihil fecit ;* d'où il est arrivé qu'ils ont donné le nom de *rois fainéants* à des princes d'ailleurs très estimables.

et Julien n'a plus de qualités ; sous celle de quelques philosophes outrés, saint Louis, si célèbre comme législateur par ses établissements, comme capitaine par ses expéditions d'outre-mer, et comme homme d'état, par les premiers coups qu'il a portés à la barbarie féodale et aux prétentions ultramontaines, cesse d'être un grand prince parce qu'il n'a pas résisté à la fureur de son siècle pour les croisades.

Combien d'historiens, par leurs interprétations malignes, dépravent ce qu'ils touchent?

L'*Histoire ecclésiastique* de l'abbé Fleury, qui était à la fois religieux et philosophe, ne ressemble point à celle du janséniste Racine, qui n'était qu'un homme de parti (1).

Pour un Suétone, qui a écrit, avec fidélité, la vie des tyrans, mille esclaves, tels que les Mamertin, les Eumènes, les Nazaire, flattent leurs vices et leur prêtent des vertus qu'ils n'ont pas. Ce que l'esprit d'adulation opère dans les gouvernements absolus, l'esprit de faction l'opère dans les républiques, où l'on est aussi esclave des passions et des préjugés d'un orateur ou d'un tribun qu'on l'est ailleurs des préjugés et des passions d'un despote.

Toutes les affections dont les hommes sont susceptibles peuvent agiter l'âme d'un historien. Il importe donc de reconnaître les différents langages de la simplicité, de la flatterie, de la prévention et de la haine. Il faut examiner un historien comme on examinerait un témoin en justice : celui dont le style montre de la vanité, peu de jugement, de l'intérêt ou quelque autre passion, mérite moins de créance qu'un autre qui est sérieux, modeste, judicieux, et dont les vertus et la sincérité sont d'ailleurs connues. Dans chaque nation on doit préférer l'habitant

(1) Les jansénistes ont refait à Bruxelles le *Dictionnaire historique des hommes fameux*, par une société de gens de lettre ; ils ont présenté, dans ce Dictionnaire, un livre de vie ou de mort pour ceux qui appartiennent ou qui n'appartiennent pas à leur secte.

à l'étranger. Les étrangers et les ennemis sont suspects, mais on prend droit sur ce qu'ils disent de favorable au parti contraire. Je renverrais, sur ces différents points, à la préface très philosophique de l'*Histoire ecclésiastique* de l'abbé Fleury, si je ne savais que dans notre siècle on ne lit guère une préface, et moins encore celle d'une histoire ecclésiastique ; mais les gens sensés y recourent et s'en trouvent bien (1).

La moralité d'un historien est-elle appréciée, on examine s'il est seul à parler des faits qu'il raconte, s'il est appuyé, si du moins il n'est pas contredit ; si ses relations se concilient avec les actes publics et officiels, les mémoires privés, les lettres missives et les divers documents, se rapportent, en un mot, avec toutes les autres connaissances que nous avons des lieux et des temps.

C'est ainsi que l'esprit philosophique, en nous apprenant à juger ceux qui écrivent l'histoire, et en déterminant quels doivent être, suivant la nature des faits, les divers degrés de force dans les témoignages, et d'autorité dans les témoins, est parvenu à distinguer le vrai historique du vraisemblable, et le vraisemblable du fabuleux et du faux.

Mais à quoi nous serviraient les faits les mieux constatés, si nous ne devions en retirer aucune instruction utile? C'est pour régler notre conduite au milieu des hommes avec lesquels nous vivons, que nous avons besoin d'étudier et de connaître ceux qui ne vivent plus.

Les maximes et les préceptes ne nous suffisent pas, il faut des exemples. « Peu de gens, dit Tacite (2), distin-« guent, par le raisonnement, le juste de l'injuste, l'utile,

(1) Certains écrivains philosophes du dix-huitième siècle, et entre autres d'Alembert, l'ont mise à contribution sans la citer, apparemment pour accréditer, par leurs noms, d'utiles maximes, que les préventions régnantes auraient repoussées, s'ils les avaient produites comme sortant de la plume d'un écrivain religieux et d'un prêtre.

(2) « Pauci prudentiâ, honesta ab deterioribus, utilia ab noxiis discernunt ; plures aliorum eventis docentur. » *Annal.*

« du nuisible. La plupart s'instruisent par ce qu'ils voient « arriver aux autres : l'exemple parle aux passions et les « engage dans le parti du jugement. » Selon Bolingbroke, le génie, même sans culture, au moins sans la culture de l'expérience, est ce qu'on croyait autrefois qu'étaient les comètes, un météore éclatant, irrégulier dans son cours et dangereux dans ses approches, de nul usage pour aucun système, et capable de les détruire tous.

Un autre objet de l'histoire (1) est d'élever un tribunal pareil à celui des Egyptiens, dont parle Diodore, et où les hommes et les princes soient jugés, et condamnés ou absous, après leur mort (2). L'histoire est une sorte de vie à venir, que les grands et les héros redoutent, et qui n'est indifférente que lorsqu'on pousse le vice et la scélératesse jusqu'à l'abjection la plus profonde, jusqu'au mépris absolu de soi-même.

Nos histoires modernes n'ont pas toujours rempli ces deux grands objets. Pendant long-temps elles n'avaient point de physionomie ; tout s'y réduisait à éclaircir quelques chartes; à fixer les faits marquants qui peuvent aider, par des noms, par des lieux et par des dates, à présenter la généalogie, les alliances (3) et les anecdotes des familles régnantes ou de quelques familles illustres; à raconter des

(1) *Mémoires de Duclos.*

(2) Il y a à la Chine un tribunal de l'histoire, composé de mandarins chargés d'écrire la vie des princes et les annales de l'empire. Tous les voyageurs parlent de ce tribunal.

(3) L'*Histoire de la maison de Brunswick*, par Leibnitz, est de ce genre. Je ne parle de cette histoire particulière que pour relever le mot de Fontenelle dans l'éloge qu'il a fait de ce grand philosophe. Qui pourrait penser que Fontenelle, qui se piquait tant de philosophie, n'a pas craint de dire qu'il faudrait peut-être que l'histoire fût réduite aux faits qui peuvent être constatés par des contrats de mariage, par des actes de naissance ou de décès, par des titres de famille et par des traités de souverain à souverain ? Il faut convenir que de pareilles histoires ne seraient pas plus propres à l'instruction qu'au délassement.

batailles, et à taire tout ce qui n'avait pas ébranlé ou ensanglanté la terre.

On savait parfaitement le nombre des guerres qu'un peuple avait été forcé de soutenir, et celui des conquêtes qui l'avaient agrandi ou démembré; on ne connaissait ni ses mœurs, ni ses lois, ni les ressorts de son gouvernement, ni son administration intérieure.

On ignorait l'art d'analyser les événements; on était à la fois minutieux et inexact dans les détails, parce qu'on les recueillait sans vues et qu'on les plaçait sans discernement. A la vérité, il a existé une époque, dans nos temps modernes, pendant laquelle la sécheresse de nos récits historiques ne doit pas être uniquement imputée à celle de nos historiens. A la chute de l'empire romain, l'histoire des nations parut finie; on ne vit plus ni vertus publiques, ni caractère national; la barbarie couvrit le monde; l'humanité sembla retomber dans l'état sauvage. On a très bien dit que la nature se reposa quatre siècles avant de produire Charlemagne. Des historiens auraient pu présenter avec intérêt ce long et terrible sommeil de la nature humaine. Ce qui est certain, c'est qu'on n'a pas mieux écrit les annales des peuples quand on a eu de meilleurs matériaux et en plus grand nombre.

Qu'est-ce que l'histoire, quand elle ne tient registre que de certains faits? Qu'est-elle, surtout, quand elle semble ne parler de ces faits que pour en marquer l'époque, sans assigner leurs causes plus ou moins sensibles, sans observer leur liaison avec d'autres faits? Qu'importe à un militaire qui veut s'instruire, de savoir que Catinat a triomphé dans un tel combat, si la cause qui a déterminé la victoire lui demeure inconnue? Un homme d'état gagnerait-il beaucoup pour son instruction à connaître les événements qui ont fait éclater une révolution, si on ne déroule pas à ses yeux les circonstances lentes et progressives qui avaient peut-être rendu la révolution inévitable avant ces événements mêmes?

Le grand avantage de l'histoire, telle qu'elle doit être écrite, est de présenter non de simples faits isolés, comme ceux qui nous sont fournis par l'expérience journalière, mais des exemples complets, c'est-à-dire des faits dont on puisse voir à la fois le principe et les suites. L'histoire est, par sa destination naturelle, un cours de sagesse pratique. Pour la rendre aussi utile qu'elle peut l'être, l'esprit philosophique l'a liée, d'une part, à tout ce qui peut intéresser la politique, la morale et la société; d'autre part, il a porté, dans la recherche des objets historiques, l'observation et l'analyse qui ont opéré tant de prodiges dans les autres sciences. Un historien ordinaire expose les faits; un historien philosophe remonte aux causes et déduit les conséquences; dans l'univers moral, il étudie les actions humaines et les événements qu'elles produisent, avec la même circonspection qu'il étudie les phénomènes de la nature dans l'univers physique.

Quand l'histoire ne conserve que le dépôt de certains faits, elle est doublement défectueuse, en ce qu'elle ne montre les hommes que d'un côté, et qu'elle montre encore plus les événements et les actions que les hommes. Mais elle est absolument nulle, lorsque, se bornant à raconter des événements et des faits, sans en indiquer les rapports, elle n'offre qu'une lecture presque toujours aussi insipide qu'oiseuse.

Il y a trois sortes d'histoires : les vies particulières ou les mémoires, les annales des diverses cités ou des nations diverses, et celles du monde dans l'espace d'un siècle ou de plusieurs. Je ne parle point des abréviateurs, qui n'ont souvent que le talent de nous donner un mauvais livre à la place d'un bon, et qui, en cherchant à plaire aux hommes qui se contentent d'extraits et d'abrégés, font oublier des originaux estimables et font perdre le goût des connaissances approfondies (1). C'est un mal d'abréger une

(1) De toutes les manières d'abréger les historiens il n'y en a pas de pire que l'abréviation par dictionnaire. Quand je vois un diction-

bonne histoire, et celle qui a besoin d'être abrégée mérite peu d'être lue : elle est à refaire.

Je dois dire un mot des compilateurs. On les dédaigne trop; ils ont été utiles, ils le sont encore; ils n'édifient pas, mais ils ramassent les matériaux de l'édifice. Si, dans les événements, le jeu de la mine leur échappe, ils savent du moins en marquer le lieu, en retrouver les traces, recueillir et conserver les ruines et les débris des monuments. Avec de simples compilateurs on n'a point d'histoire, mais sans eux on n'en aurait peut-être jamais eu.

L'esprit philosophique assigne à chaque espèce d'histoire son utilité propre, et il en fixe les caractères.

D'abord il n'y a eu, dans chaque pays, que quelques recueils d'anecdotes locales sur l'origine et la conduite des premiers chefs, des premiers bienfaiteurs de la cité (1). Les histoires particulières, mais plus suivies, de chaque nation,

naire historique, il me semble voir un bel ouvrage décomposé, dont les pensées particulières, au lieu de continuer à former un tout, seraient détachées l'une de l'autre et rangées par ordre alphabétique. Des tables bien faites auraient l'avantage des dictionnaires sans en avoir les inconvénients.

Constantin Porphyrogénète, au dixième siècle, fit ses *Pandectes politiques*, grande compilation où l'on voyait rangé, sous certains titres, tout ce que les anciens historiens avaient écrit sur certaines matières, et où l'on pouvait s'instruire de ce qui s'était fait dans les différents cas où l'on se trouvait, sans avoir la peine de lire ces historiens. Ce dessein, louable en lui-même, est devenu funeste à tous les siècles suivants. Dès qu'on eut pris l'habitude de ne consulter que ces abrégés, on regarda les originaux comme inutiles, et l'on ne se donna plus la peine de les copier : on cessa ainsi de reproduire plusieurs ouvrages importants. Zozime a abrégé l'histoire d'Eunape, et c'est, peut-être, ce qui nous l'a fait perdre. L'abréviateur Justin est aussi probablement la cause de la perte de l'histoire de Trogue Pompée.

(1) On célébrait dans les chansons runiques les triomphes d'Odin; les bardes chantaient les exploits des Bretons, des Gaulois, des Helvétiens; les scaldes chantaient ceux des Islandais et des Danois; les sauvages de l'Amérique chantent, dans toutes leurs fêtes, de longues ballades historiques de leurs chasses et de leurs guerres. Tels sont, chez tous les peuples, les premiers matériaux de l'histoire.

ne sont venues qu'après ; il a fallu ensuite un grand fonds de connaissances acquises, pour concevoir l'idée d'une histoire générale, c'est-à-dire *de cette espèce d'histoire qui, ne se renfermant ni dans les murs d'une ville, ni dans les limites d'un empire, ouvre les annales de l'univers connu, lie à la même chaîne les événements qui intéressent les divers peuples de la terre ; et, formant un tout régulier de toutes les parties détachées, offre, sous un même point de vue, tout ce qui s'est passé de mémorable dans la grande société du genre humain.*

Partout le premier âge de l'histoire a été celui des fables ; le second, celui des descriptions et des portraits ; le troisième, celui de la discussion et des maximes. C'est que partout la crédulité et une fausse érudition ont précédé les lettres et les beaux-arts, et que partout les lettres et les beaux-arts ont fait des progrès plus rapides que la philosophie (1).

Cependant, ne méprisons pas trop les historiens du premier âge : leur crédulité et leur fausse érudition à part, ils racontent les faits et ils exposent les usages de leur temps avec une simplicité admirable. Si quelquefois ils entrent dans des détails plus propres à gâter le goût qu'à le former, quelquefois aussi ils savent intéresser et plaire, parce qu'ils ne négligent pas les détails. On ne croit pas lire, mais voir. Le sire de Joinville, qui a vécu du temps de Saint-Louis, et qui en a écrit la vie, sera éternellement lu et cité.

Quand les lettres et les beaux-arts commencent à prospé-

(1) Ce que je dis ici n'est point en contradiction avec ce que j'a dit dans le chapitre précédent. Je renvoie le lecteur aux premières pages de ce chapitre. Cela ne contredit pas non plus ce que j'ai dit de la littérature allemande, qui forme une exception dont j'ai donné les raisons particulières. Mais en Grèce, où l'on doit aux historiens l'invention de la prose, que l'on faisait avant eux sans le savoir, comme le *Bourgeois gentilhomme*, ils ne sont venus qu'après les premiers poètes.

rer, ce qui forme le moyen âge, la plupart des historiens ne sont que des écrivains moins jaloux d'instruire que de briller; ils ne racontent que ce que les poètes chantent; il leur faut des victoires et des catastrophes. Sans être politiques comme Tite-Live, ils sont rhéteurs comme lui : leurs ouvrages ne sont pleins que de narrations saillantes et de portraits fortement colorés. Cette mauvaise manière d'écrire l'histoire est portée à l'excès dans l'*Histoire du Parlement d'Angleterre*, par Raynal. Avec des récits de batailles qui ne prouvent que la rhétorique du narrateur, et avec des portraits de fantaisie, qui font plus d'honneur à son esprit qu'à son jugement, presque toutes nos histoires modernes se ressemblent. Les hommes et les peuples n'y sont guère distingués que par leur nom, et les événements que par leurs dates. Vertot, à qui l'on peut reprocher le luxe des descriptions, est du petit nombre des historiens de son temps *qui ont su peindre sans faire des portraits.*

Sous prétexte de ne pas blesser la décence, de ne pas compromettre la gravité du sujet et la noblesse du style, on négligeait les discours, les actions, les circonstances, qui peuvent le mieux nous faire apprécier les personnages de l'histoire. C'est ce qui fait qu'avec tant d'auteurs qui ont écrit la vie de nos rois, nous n'avons pas un Suétone. Nous connaissions de Turenne tout ce qui constitue en lui le héros, mais il a fallu qu'un philosophe moderne, en nous rappelant l'anecdote du marmiton George, nous prouvât que, dans Turenne, les talents du grand général n'étaient pas déparés par les vertus et les qualités de l'homme. On ne s'occupait des peuples que quand ils faisaient parler d'eux par leur ambition ou par leurs malheurs, et des individus que quand ils s'étaient arrangés pour paraître sur la scène. L'histoire n'était qu'une décoration de théâtre : on voyait les acteurs, jamais les hommes.

L'antiquité nous offrait pourtant de grands modèles, pour nous diriger dans la manière d'écrire l'histoire; mais

nous n'étions pas encore assez mûrs pour en profiter. Machiavel, Guichardin, Davila, Fra-Paolo, Philippe de Comines, de Thou, Mariana, de Solis, Garcilasso de la Véga, Zarate, Grotius, Clarendon, Burnet, sont une preuve que, sans distinction de siècles, il y a eu des historiens judicieux et profonds, dans tous les temps de troubles, à la suite de ces temps, ou après quelques grandes découvertes, parce qu'alors les leçons de l'expérience remplacent celles de la philosophie.

Mais quand on vit dans le long calme d'une vaste et ancienne monarchie, où aucun homme n'est un spectacle pour un autre homme, et où les sujets, étrangers aux opérations mystérieuses du gouvernement, ne sauraient avoir l'intérêt qu'ont les citoyens dans les gouvernements libres, à observer les ressorts de la société; quand, dans un pareil état de choses, il faut tout attendre de l'accroissement insensible des lumières, les progrès de la raison ne peuvent être que lents. C'est ce qui fait que sous les gouvernements absolus on ne compte guère que des littérateurs, des théologiens et des savants. Ce n'est qu'à la religion que nous sommes redevables de nos premiers orateurs. Rollin, qui, en écrivant son histoire romaine, avait sous les yeux les Polybe, les Salluste, les Tacite, a faiblement entrevu les grandes vues et les grandes maximes que Montesquieu a puisées dans ces auteurs, et qu'il a si supérieurement développées dans son immortel ouvrage, *Des causes de la grandeur et de la décadence de l'empire romain.* Bossuet est le premier parmi nous qui, dans son éloquent *Discours sur l'histoire universelle*, a porté l'esprit de combinaison et de lumière dans la recherche et le rassemblement des faits historiques; c'est le premier qui a su s'élever à ces grandes règles, d'après lesquelles un historien doit comprendre *dans sa pensée tout ce qu'il y a de grand parmi les hommes, et tenir, pour ainsi dire, le fil de toutes les affaires des peuples de l'univers.*

Hume, qui vivait sous un gouvernement libre, a écrit en philosophe l'histoire d'Angleterre; et nous n'avons

point encore d'histoire de France. On ne lit presque plus le P. Daniel. On parle pourtant encore avec raison de Mézerai, qui a du jugement, de la franchise et du courage. L'abbé Dubos, dans son livre *De l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, n'a fait qu'un système pour combattre le comte de Boulainvilliers, qui en avait fait un autre. Velly, Villaret, Garnier, ont écrit purement; mais tout se réduit là. On voit luire un rayon de philosophie dans l'*Abrégé chronologique* du président Hénault. Mably en montre davantage dans ses *Recherches;* mais il ne s'est proposé que d'éclaircir quelques points de notre ancien droit public, et de combattre ceux qui avaient écrit avant lui sur l'origine du gouvernement féodal. L'*Histoire des parlements*, par Voltaire, n'est qu'un ouvrage d'humeur, un pamphlet au-dessous de la réputation de cet écrivain. Le *Siècle de Louis XIV* et celui de *Louis XV*, par le même auteur, sont deux morceaux d'histoire qui ne se ressemblent pas : le premier est brillant, il manifeste les talents du grand littérateur, et il offre les vues de l'observateur éclairé; le second, fait avec trop de précipitation et de négligence, est moins un ouvrage philosophique qu'un ouvrage de circonstances, pour soutenir les intérêts, les opinions et le crédit de certains philosophes. Les *Mémoires* de Duclos sont vraiment ceux d'un philosophe; les *Discours sur l'histoire de France*, par Moreau, ne sont que les amplifications d'un rhéteur; l'*Esprit de la ligue*, par Anquetil, et quelques autres morceaux du même écrivain, sont estimés et méritent de l'être. Nous aurons toujours à regretter l'*Histoire de Louis XI*, par Montesquieu : cet ouvrage fut brûlé par mégarde dans le cabinet de ce grand maître. Que de lumières éteintes pour nous et pour nos neveux !

Personne ne savait mieux que ce grand homme classer les faits sous de vastes points de vue, et déduire de ces faits les plus grandes maximes. Mais combien n'a-t-on pas abusé, après lui, de l'admirable méthode qu'il a employée avec tant de succès ! Chacun a voulu dogmatiser et devenir

législateur. Au lieu de l'esprit de lumière, on n'a porté que l'esprit de système ; chaque philosophe ne s'est occupé qu'à accréditer ses opinions et ses pensées particulières. Voltaire, par exemple, a prétendu faire une histoire universelle philosophique; il n'a fait qu'une histoire *anti-ecclésiastique*. Il est à regretter que cet homme, qui connaissait si bien la société; qui avait, plus que personne, le tact exquis des convenances, et qui semblait être né pour écrire l'histoire avec autant de philosophie que de grâce, n'ait été historien que pour se rendre le détracteur de l'Eglise, lorsqu'il pouvait être le conseil des états et des souverains. Je reproche à Gibbon (1), d'ailleurs si bon observateur dans tout le reste, ses trop longues et très partiales dissertations sur l'établissement du christianisme. Il met ses conjectures à la place des faits ; il pousse la chose si loin, que la violence n'est plus que du côté des martyrs, et la douceur et la patience du côté des tyrans. Certains historiens semblent avoir formé le plan de bouleverser toutes les notions reçues sur les choses et sur les hommes. Dans le moment où ils voudraient ensevelir dans l'oubli les antiquités juives, ils creusent et fouillent la terre pour découvrir les antiquités égyptiennes et chinoises. Tous les personnages fameux sont élevés ou abaissés, selon les idées que l'on veut faire prévaloir.

Julien, dont on a dit peut-être trop de mal, et dont bien certainement on a affecté depuis de dire trop de bien, ne doit qu'à son apostasie le rang distingué qu'il occupe, dans certains écrits, parmi les grands empereurs. Les moines, dans leur solitude, créaient des saints à leur gré; les philosophes modernes, dans leur cabinet, créent arbitrairement des sages, des héros et des grands hommes.

On reprochait à Machiavel de fonder sur des exemples particuliers et trop isolés ses maximes générales; aujourd'hui

(1) Il a renouvelé le système de Dodwell, dans son Traité *De paucitate martyrum*, auquel D. Ruinart avait si savamment répondu.

on fait plus : on pose des maximes générales, et puis on arrange les faits. Ainsi, pour soutenir le principe de la tolérance religieuse, on a fait honneur aux anciens d'une tolérance démentie par la mort de Socrate, par la condamnation de Diagoras et de Protagoras, par l'accusation d'Anaxagore et d'Aspasie; par la fuite forcée d'Aristote, *qui ne voulait pas*, disait-il, *qu'on fît une nouvelle injure à la philosophie* ; par les lois des douze tables, chez les Romains; par les décrets du sénat contre les cultes égyptiens, par l'abolition de la religion des druides, par les violences contre les juifs et ensuite contre les chrétiens.

On met en problème tout ce qui a été établi jusqu'à nos jours, et on fait sortir de la poussière des fables surannées. Fontenelle relève les oracles pour rabaisser les prophètes. On ne veut plus être superstitieux dans les choses religieuses, et on le devient dans les choses humaines. En politique, on canonise tous les crimes des factions, dans la crainte de blesser les droits des peuples. Je ne citerai point les écrits honteux et dégoûtants de Prudhomme et de Lavicomterie (1). Mais des hommes qui ont plus de droits à la confiance ont osé faire un reproche à Hume de sa partialité dans les jugements qu'il porte contre les excès commis pendant les révolutions d'Angleterre.

Ce n'est pas tout. Quelques philosophes ne regardent plus les faits historiques que comme une base sur laquelle on peut bâtir les systèmes les plus arbitraires. Jadis on commençait par des fables et on finissait par des mémoires et des réalités : c'est le vice de tous les premiers historiens. Nos écrivains modernes, qui, dans la plupart de leurs systèmes, commencent par la raison et finissent par l'imagination, commencent, dans l'histoire, par des réalités, et finissent par des fictions. Kant, en Allemagne, nous annonce (2) qu'il

(1) *Les Crimes des rois de France*, *les Crimes des reines de France*, *les Crimes des papes*, *les Crimes des empereurs*, etc. Prudhomme a terminé le recueil par *les Crimes de la Convention nationale de France.*

(2) *Conjectures sur le commencement de l'espèce humaine.*

ne se sert de l'Ecriture Sainte que comme d'une carte géographique pour se conduire, et qu'il saura bien remplir les lacunes et combler les intervalles d'un fait à l'autre. Le même auteur propose le plan d'une histoire générale sous (1) un point de vue cosmopolite, dans laquelle on partirait du principe que les événements et les actions qui résultent du libre arbitre sont sujets à une loi générale et immuable de la nature, comme tous les autres phénomènes de la nature même. L'objet de cette histoire, selon Kant, serait de prouver que, dans l'espèce humaine, l'individu n'est rien, que la perfection n'est pas faite pour lui, et qu'elle n'est faite que pour l'espèce entière. « On « verrait, ajoute-t-il, que, malgré les jeux de la liberté, « il y a une loi régulière qui produit ces jeux, et que notre « espèce tend à une perfection finale, malgré les désordres « apparents qui semblent l'en détourner. Les premières « générations n'ont fait qu'ouvrir la carrière, les dernières « auront la jouissance du bonheur suprême. Ce bonheur « est le perfectionnement d'une société civile générale, « suivant la justice. Tant que les peuples seront séparés, « les hommes seront faibles et méchans. Il faut un gou- « vernement universel, ou il n'y en a point de solides. « Les guerres sont des excès qui conduisent là, non dans « l'intention des hommes, mais dans les plans de la nature. « Les disputes des individus ont fait établir des gouver- « nements particuliers; les guerres des peuples produi- « ront un gouvernement général. Sans ce bien, que j'espère, « l'état sauvage vaudrait mieux. Nous sommes civilisés « jusqu'au dégoût. Il ne faut pas, en parcourant les évé- « nements des siècles, s'arrêter à des faits ou à des maxi- « mes de détail. L'histoire de l'homme, en grand, est l'exé- « cution d'un plan secret de la nature, pour arriver à une « constitution parfaite, intérieure et extérieure, comme « le seul état où l'homme peut développer toutes ses fa-

(1) *Idée de ce que pourrait être une histoire universelle dans les vues d'un citoyen du monde*, par M. Kant, 1784.

« cultés; mais comment trouver un fil à travers tant de « désordre? La nature n'est jamais sans plan: on peut « donc trouver un système. L'histoire grecque doit être « choisie comme le fondement de l'édifice. Les Grecs in- « fluèrent sur les Romains, les Romains sur les barbares, « qui les détruisirent. L'Europe donnera un jour des lois « à tout le reste du monde. »

Je demande à Emm. Kant quels sont les conseils que nous aurions à prendre de l'histoire, si les jeux de la liberté humaine étaient régis par une loi aussi invariable et aussi impérieuse que celle qui régit les phénomènes du monde physique. Je lui demande si, dans son système, l'histoire pourrait avoir d'autre but que celui de nous rendre inconsolables d'être nés trop tôt. Pourquoi nous dit-il que les individus ne sont rien, et que l'espèce seule compte? Qu'est-ce donc que l'espèce séparée des individus qui la composent? Y a-t-il autre chose que des individus dans la nature? Je lui demande encore s'il n'y a pas toujours eu des révolutions successives de bien et de mal chez les diverses nations, si l'on n'a pas vu tomber les Grecs quand les Romains se sont élevés. Je lui demande enfin s'il viendra un jour où les hommes naîtront sans passions, et où ils ne seront plus bornés et sujets à l'erreur; et si les climats, le sol, les mers, les rivières, les distances, n'influeront pas éternellement sur le caractère et les habitudes des peuples et sur les limites des empires. Quand le philosophe de Kœnigsberg aura résolu ces problèmes, d'une manière satisfaisante, on pourra s'occuper avec lui du soin de changer la manière d'étudier et d'écrire l'histoire. En attendant, je puis lui adresser les paroles que Saint-Lambert (1) adresse aux philosophes du jour : « Ne rem- « plissons pas l'esprit humain de chimères; elles ne ser- « viraient qu'à nous dégoûter de notre état présent. Nous

(1) *Analyse historique de la société*, faisant suite aux *Principes des mœurs*.

« avons fait quelques découvertes : sachons en jouir. Nous « savons aujourd'hui que le peuple dans lequel on voit « l'amour du travail, la justice, le courage, peu d'envie, « et une grande disposition à aimer, est le plus heureux « peuple de la terre. Augmentons encore nos vertus ; mais « restons contents d'être des hommes, ne prétendons pas « devenir des dieux. C'est une belle machine que l'aéro- « stat ; cherchons quelques moyens de la perfectionner et « d'en faire usage, mais ne concevons pas la folle espé- « rance de nous en servir un jour pour aller souper dans « la lune, ou passer quelque temps à la campagne, chez « nos amis de Saturne et de Jupiter. »

Je crois que, dans l'histoire, il faut se réduire à observer les actions connues des hommes, et ne pas vouloir s'enquérir des prétendus secrets de la nature. Il faut déduire de ces actions les maximes qui peuvent nous être d'une utilité présente; et si nous voulons lire dans l'avenir, nous ne devons le faire qu'avec la circonspection convenable à des êtres qui n'ont qu'une prescience très limitée. Sans doute, nous ne devons pas nous borner à chercher des exemples, nous devons en pénétrer l'esprit. Il est des maximes de conduite qui sont toujours vraies, parce qu'elles sont conformes à l'ordre invariable des choses. Mais n'oublions jamais qu'il faut distinguer ces principes de tous les autres, et qu'il faut être sobre à transformer en règles de morale ou de politique des faits ou des événements qui n'ont été souvent que le résultat des jeux du hasard ou de la fortune. En Allemagne, les contemporains de Kant sont heureusement éloignés d'adopter son système historique ; et c'est à leur saine philosophie que l'on est redevable d'une multitude d'ouvrages excellents. Schmidt (1), d'abord professeur à Würtzbourg,

(1) Il est mort à Vienne en 1794. Le premier volume de son *Histoire des Allemands* parut en 1778, et le cinquième en 1781. Il a donné, depuis, une suite à cet ouvrage sous le titre d'*Histoire moderne des Allemands*, dont le premier volume a été publié en 1785, et le dernier en 1793.

et ensuite conseiller de la cour impériale, est auteur de l'*Histoire des Allemands*. Quoiqu'il y ait quelques inégalités dans le mérite de cet ouvrage, il faut convenir que l'auteur s'y montre impartial, philosophe éclairé, écrivain soigneux, exact et élégant. On se plaint seulement de ne plus retrouver la même impartialité, le même soin et le même style, dans les derniers volumes publiés depuis que M. Schmidt avait été placé à la cour de Vienne. Les *Développements historiques de la constitution d'Allemagne*, par M. Pütter (1), déjà connu par des discussions profondes sur le droit public de son pays, méritent d'être distingués parmi tant d'écrits de ce genre : il ne manque à l'ouvrage qu'un coloris plus brillant et plus animé. M. Heinrichs (2) a publié plusieurs volumes d'une *Histoire de la nation et de l'empire d'Allemagne*, qui n'est point encore achevée. Cet ouvrage offre des vues moins profondes que les deux premiers, sur la politique ; mais il présente plus de détails, et même quelques morceaux très intéressants, sur les mœurs, les arts et les sciences. On doit à M. Spittler (3) les *Histoires du Wirtemberg et du Hanovre*, dans lesquelles on trouve la politique des divers princes d'Allemagne développée avec autant de sagesse que de sagacité. Parmi les historiens allemands, rien n'égale, pour la composition et pour le coloris, l'*Histoire de la guerre de trente ans*, par M. Schiller (4),

(1) Il est professeur à Gœttingue, avec le titre de conseiller privé de justice. C'est à la reine d'Angleterre qu'est dû le livre dont nous parlons : elle avait désiré que l'auteur composât sur ce sujet un ouvrage qu'elle pût lire avec plus de profit que ceux qu'il avait publiés jusque alors. Son histoire parut en 1786 ; elle est en trois volumes.

(2) Il est professeur à Jéna. Le dernier volume de son ouvrage qui ait paru a été imprimé en 1797.

(3) Il était professeur à Gœttingue, et depuis quelques années il a passé au service du duc de Wirtemberg en qualité de conseiller. On l'accuse d'être un peu maniéré dans son style.

(4) On n'imaginera pas facilement quelle est la cause qui rend presque illisible aujourd'hui cet excellent ouvrage. Par complaisance pour son libraire, l'auteur consentit à ce qu'il l'imprimât dans le format des almanachs, dont le public d'alors était ridiculement engoué.

professeur à Jéna. M. Müller (1), dans son *Histoire de la confédération helvétique*, a mérité d'être comparé à Salluste. *La ville de Hambourg, topographiquement et historiquement décrite*, par M. Hess, suédois, est un morceau d'histoire qui mérite d'être distingué : il embrasse tout le temps de la confédération anséatique, qui, pendant deux siècles, a eu l'empire des mers dans le nord de l'Europe. M. Hegewisch, professeur à Kiel, a fait l'*Histoire de Charlemagne*, celle de *Maximilien Ier*, et celle *de la civilisation d'Allemagne*. Il y a beaucoup de philosophie dans ces trois ouvrages ; le dernier, surtout, offre des vues et des faits qui sont d'un intérêt universel. On y voit que la découverte de l'art de l'imprimerie n'appartient pas tout entière au hasard, qu'elle est le produit d'une suite progressive d'inventions particulières, combinées par un esprit observateur, et que ce sont les cartes à jouer qui sont le germe d'où est sorti cet art important, qui a fait tant de bien et tant de maux. Nulle part on ne manque de bons modèles.

Jamais l'esprit philosophique n'a été plus nécessaire pour rédiger l'histoire : car, aujourd'hui, tout homme qui se voue à cette partie intéressante de la science humaine doit combiner une foule de faits et étendre ses idées au loin. Il ne peut plus rien y avoir de purement local ni de purement individuel, même dans l'histoire particulière de la plus petite nation. Les intérêts des peuples sont trop mêlés désormais pour que les histoires ne soient que particulières. On a toujours à mouvoir des masses et à saisir un ensemble général; mais c'est dans une pareille position que l'on doit se préserver aussi, plus que jamais, de l'esprit de système, plus dangereux encore dans l'histoire que dans toutes les autres sciences, parce qu'il peut avoir

(1) Il était professeur à Mayence ; il est actuellement conseiller de la cour impériale à Vienne. Son ouvrage est encore incomplet.

une influence plus directe sur la politique des gouvernements et sur la conduite des hommes.

Montaigne, dégoûté des histoires des peuples et des histoires générales, par la manière défectueuse avec laquelle elles étaient rédigées, ne faisait cas que des vies particulières. « Ceux qui écrivent ces vies, dit-il, d'autant « qu'ils s'amusent plus aux conseils qu'aux événements, « plus à ce qui se passe au-dedans qu'à ce qui arrive au- « dehors, me sont plus propres. Voilà pourquoi c'est mon « homme que Plutarque. »

Montaigne a raison; mais il ne faut pas outrer ce qu'il dit. L'objet de l'histoire n'est pas seulement de nous faire connaître tel homme ou tel autre, mais de nous faire connaître les hommes. Le génie d'un individu, considéré dans sa conduite particulière, est très différent du génie ou de l'esprit général d'une nation. Je ne suis pas de l'avis de ceux qui pensent qu'en connaissant parfaitement les penchants de chaque particulier, on pourrait prévoir tous leurs effets combinés dans le corps du peuple. Car outre que cette connaissance est impossible, elle deviendrait toujours fautive par une foule de circonstances absolument indépendantes de toute volonté humaine, et par la fermentation, plus ou moins grande, que pourrait produire, à chaque instant, le rapprochement ou la lutte de tant de penchants divers. Il faut avoir vu agir les hommes rassemblés, pour avoir des données sur le résultat de leur réunion. On ne peut donc creuser les profondeurs du cœur humain, *qu'autant que l'on sait étudier la multitude dans les individus, et les individus dans la multitude.*

La philosophie n'a point négligé les vies particulières. Nous lui sommes sans doute redevables de plusieurs ouvrages distingués en ce genre. Néanmoins elle a donné plutôt une meilleure tendance aux écrivains qu'elle n'a produit des écrits qui puissent être cités comme des modèles.

Le premier effet de la philosophie, dans ce genre d'his-

toire, a été de ne plus se borner à la vie des princes et des héros, et de l'étendre à celle des magistrats, des gens de lettres, des artistes, et de tous ceux qui se sont rendus recommandables par des talents, par des vertus, ou qui ont paru devoir fixer l'attention par leur caractère, par quelque contraste frappant, par quelque singularité piquante. Middleton nous a donné l'*Histoire de Cicéron;* Fléchier, celle *de Théodose;* un Anglais anonyme, la *Vie de Socrate;* tout récemment Lally Tolendal nous a donné celle *du comte de Strafford;* un autre, celle *du philanthrope Howard.* Nous avons les *Vies des peintres*, par Félibien; des *Mémoires sur la vie de Racine*, par son fils; la *Vie de Voltaire*, par Condorcet (1). Turpin, auteur estimable, a publié quelques *Essais sur l'histoire des hommes illustres de France;* après lui, on a tenté celle *des Hommes qui se sont le plus distingués dans le marine.* Le duc de Nivernais (2), si connu par son amour pour la littérature et par ses qualités sociales, a consacré les derniers jours de sa vieillesse à l'amitié, et il a publié quelques *Notices sur la vie de l'abbé Barthélemy.* En Allemagne, on est inondé de vies particulières. En France, Fontenelle avait ouvert la carrière des éloges; d'Alembert et Thomas l'ont parcourue avec un grand succès. Cependant, puisqu'il faut parler avec justice, je dirai que d'Alembert est trop géométriquement monotone dans sa rédaction, et qu'il a semé, dans ses compositions de cette espèce, trop de sous-entendus philosophiques, et de ces froides épigrammes, qui n'appartiennent point au sujet, et qui ne sont liées qu'à un but secret de l'auteur, indépendant de l'ouvrage. Thomas a une grande richesse d'idées et d'expression;

(1) Dans cette *Vie*, Condorcet, avec l'intention de faire de Voltaire un philosophe, n'en a fait qu'un misérable brouillon ou un sectaire intrigant.

(2) On lui est aussi redevable de quelques vies de troubadours.

mais il s'est peut-être trop occupé de briller par l'expression et de paraître riche en idées (1).

La philosophie a posé les règles d'après lesquelles les vies particulières doivent être rédigées. Elle veut que l'on cherche l'homme privé sous les dehors de l'homme public (2); que, par les actions, on sache lire dans le cœur; qu'on recueille les discours qui expliquent ou trahissent les actions; que l'on distingue les faiblesses d'avec les vices; que l'on saisisse, non pas seulement les choses qui marquent, mais les traits qui fuient; que l'on étudie les relations fines, délicates et souvent imperceptibles, qui peuvent exister entre les qualités du cœur et celles de l'esprit; que l'on observe les contradictions morales dont se compose l'âme humaine, et qu'on découvre leur source; que l'on suive les effets combinés du caractère d'un homme et de son talent, de ses affections et de ses principes, de

(1) Nous ne devons pas passer sous silence l'*Éloge* du chancelier de l'Hospital, par Guibert; celui de La Fontaine, par Chamfort; celui de madame de Sévigné, par madame Necker, et quelques ouvrages en ce genre par La Harpe.

Je n'ai garde de confondre les vies particulières avec ces recueils d'anecdotes qui se sont si fort multipliés, et que l'on peut regarder comme la bibliothèque portative de ceux qui sentent plus le besoin de s'amuser que de celui de s'instruire.

(2) J'ai ouï dire, par exemple, sur les lieux et à des hommes dignes de foi, que Frédéric-le-Grand, roi de Prusse, était né avec un tempérament faible et une disposition physique à la peur. Ce prince prit la fuite à la première bataille qui fut donnée sous ses yeux *. Un de ses officiers, qui lui était très attaché, courut après lui et l'arrêta. Le prince revint à lui-même; il prit la ferme résolution de se roidir contre les dangers. Son âme forte l'emporta sur son tempérament, et il devint un grand général et le plus courageux des hommes, par un effort puissant de sa volonté, et, comme l'on dit, par son ferme propos. Cet exemple prouve jusqu'à quel point il dépend de soi de devenir grand, et de quoi l'homme est capable quand il veut fortement.

* La bataille était gagnée, qu'il était encore caché sous un pont.

ses devoirs et de son intérêt, de ses dispositions naturelles, de ses vertus ou de ses connaissances acquises; en un mot, que l'on décompose tout l'homme, que l'on ne s'arrête point au prince, au héros, à l'écrivain, à l'artiste, mais que l'on arrive jusqu'à la personne.

Les philosophes ne se sont pas contentés de prescrire des règles à ceux qui écrivent les vies particulières; ils en ont prescrit pour la plus grande utilité de ceux qui les lisent. Ils se sont élevés contre l'usage où l'on était, dans les écoles publiques, de ne présenter d'abord à la jeunesse que des histoires générales, de ne leur offrir que des peuples en masse et des événements qui sont absolument étrangers à tous ceux qu'ils sont capables de voir et d'entendre. La lecture de l'histoire des peuples ne peut devenir profitable que quand on a déjà une certaine maturité ou une certaine expérience. Tacite et Polybe sont les livres des observateurs consommés. Les jeunes gens ne doivent rien généraliser; il faut que l'on commence à meubler leur tête de faits et de préceptes particuliers. Ils doivent étudier l'homme pour pouvoir un jour observer et juger les hommes.

Mais si les histoires des peuples, si les histoires générales, ne peuvent convenir ni à tous les âges, ni à toutes les situations, ni à tous les goûts, elles sont pourtant nécessaires pour offrir les tableaux, les résultats et les maximes que l'on chercherait vainement dans les vies particulieres. Rédigées par les Robertson, par les Hume, par des philosophes qui savent lier les faits, remonter aux causes, et indiquer les conséquences, elles présentent un immense recueil d'expériences morales faites sur le genre humain. Le jeu des passions y est représenté en grand. Ce ne sont plus de simples particuliers, mais des nations inquiètes et en mouvement, qui se heurtent et se choquent; qui, désunies par l'intérêt, se rapprochent par la guerre, et dont les malheureuses dissensions couvrent la terre de carnage et l'abreuvent de sang. Les plus sublimes vertus se manifestent à côté des plus grands crimes. Ici la liberté

s'établit ; là c'est la tyrannie. Les mœurs d'un peuple semblent avoir leurs périodes comme les saisons. On voit naître, croître et vieillir les empires. On distingue les causes réelles de leur prospérité, de leur décadence et de leur chute, d'avec celles qui ne sont qu'apparentes. Dans un temps, c'est l'empire de la destruction qui s'établit d'un bout du monde à l'autre ; à une époque différente, c'est l'empire du commerce qui, en s'étendant, raffermit les liens de la fraternité universelle. Avec Mably et Condillac, on admire les prodiges qu'ont opérés les nations vertueuses et pauvres ; avec Raynal (1), dans son *Histoire des établissements des Européens dans les deux Indes*, nous sommes frappés des ressources, des richesses, du luxe, de la splendeur des nations riches et corrompues. Nous démêlons, dans les grandes révolutions et dans les grandes découvertes qui ont changé la face du globe, les raisons et les motifs qui ne nous permettent plus de confondre les temps anciens avec nos temps modernes. Nous pesons la destinée brillante et privilégiée de certains peuples, qui semblent avoir été plus particulièrement appelés à faire de grandes choses, et nous séparons ce qu'ils doivent à leur sagesse d'avec ce qu'ils ne doivent qu'à la fortune. Quelquefois nous sommes témoins de l'influence d'un seul homme sur tout son siècle. Nous étudions le génie, le gouvernement, le caractère particulier de chaque peuple ; mais à travers la prodigieuse diversité des coutumes, des cultes, des préjugés, des temps, des climats,

(1) Il serait à désirer que, dans cet ouvrage, si supérieur à tous ceux que le même auteur avait publiés auparavant, Raynal eût supprimé des déclamations dangereuses, et qui ne sont pas toujours du meilleur goût. On prétend qu'à la fin de sa vie il préparait une nouvelle édition pour retrancher ces hors-d'œuvre, qui, à ce que l'on assure, ne sont pas tous sortis de sa plume. Il préparait encore l'*Histoire de la révocation de l'édit de Nantes*, sous un point de vue commercial ; il voulait développer la révolution opérée par ce grand événement sur les manufactures et le commerce de l'Europe, enrichie à nos dépens.

nous entrevoyons, dans nos besoins réciproques et dans nos affections primitives, les fondements indestructibles de la société humaine. En écartant, par le souffle de la pensée, l'amas de poussière qui s'est amoncelé autour de l'édifice, nous découvrons la beauté originelle du premier plan et l'antique solidité de l'ouvrage.

Nous suivons partout les progrès des lumières. L'histoire nous découvre même le berceau des nations, pour nous montrer comment elles passent de l'état sauvage à la barbarie, et de la barbarie à la civilisation. Nous observons avec étonnement, dans le développement de nos connaissances, combien l'homme est riche dans son indigence même, puisqu'il a tout fait, tout inventé avec un petit nombre de vérités, avec quelques notions simples et éparses, fécondées par son industrie et par son génie. S'il n'a pas créé la terre, il l'a rendue plus habitable et plus propre à être sa demeure. Les opinions qui ont régné dans certains siècles, et qui ont disparu dans d'autres, nous apprennent à ne pas toujours céder aux opinions dominantes, comme nous apprenons, par celles qui ont survécu aux temps, qu'il ne faut pas toujours les mépriser. Le tableau de nos controverses, si souvent occasionées par des abus de mots ou par des futilités inintelligibles, nous invite à nous tenir en garde contre les logogriphes littéraires, politiques ou religieux, qui ont si souvent dégradé l'esprit humain ou désolé le monde. Enfin, le tableau de nos erreurs nous avertit de nous méfier de nous-mêmes, et de n'être ni précipités dans nos recherches, ni présomptueux dans nos découvertes, ni entêtés dans nos jugements.

Ainsi l'histoire, par les soins de la philosophie, qui nous a appris à la lire et à la rédiger, offre partout de grands encouragements et de grandes leçons pour les sciences et pour les arts, de grandes autorités pour la politique, et de grands exemples pour la morale. Quelles lumières ne retirerions-nous pas de cet immense dépôt de faits et de

maximes, si, par un malheur qui semble attaché à nos imperfections et à notre faiblesse, nous n'éprouvions, dans mille occasions diverses, que *les fautes et les instructions des pères sont perdues pour les enfants!*

—

CHAPITRE XXII.

Pourquoi les philosophes modernes ne se sont-ils occupés que très tard de la morale, et quelle a été leur marche dans cette importante science ?

Le but de l'histoire est de peindre les hommes tels qu'ils sont ; la morale se propose de les rendre tels qu'ils doivent être. Les anciens s'étaient attachés plus particulièrement à l'étude de la morale. La raison en est que leur religion n'avait que des rites, et qu'elle ne se mêlait en aucune manière de l'enseignement public ; chez eux, la morale était confiée aux législateurs et aux philosophes. Les prêtres conservaient le dépôt des pratiques et des anciennes traditions, mais c'étaient les philosophes et les législateurs qui prêchaient la vertu et la règle de mœurs. Le célèbre Panœtius recommandait la sagesse et les devoirs, tandis que l'augure Scœvola ordonnait les sacrifices et les cérémonies du culte.

Aussi, quel développement n'avait-elle pas reçu par les soins de tant de grands hommes qui la cultivèrent avec tant d'éclat ! Elle fut quelquefois altérée par les subtilités des sophistes ; mais ne semble-t-il pas que ce sont les Pythagore, les Socrate, les Platon, qui l'ont fait descendre du ciel pour régir et pour gouverner la terre ? C'est de la hauteur que la sagesse humaine peut atteindre, que les stoïciens ont publié les maximes les plus capables de rendre l'homme meilleur et de l'élever au-dessus de lui-même. Ils n'ont outré que les choses dans lesquelles l'excès, loin de défigurer la vertu, ne fait que la rendre supérieure aux forces de la nature. C'est à leur école que se sont formés tant de

citoyens utiles, et les princes les plus dignes de gouverner les hommes, tels que les Marc-Aurèle et les Antonin. Leur doctrine a été long-temps comme le feu sacré qui épurait toutes les actions humaines.

Depuis l'établissement du christianisme, il existait un sacerdoce chargé d'annoncer toute vérité, de recommander tout ce qui est bon, tout ce qui est saint, tout ce qui est juste, tout ce qui est aimable; de donner des conseils aux parfaits, et des préceptes à tous (1). La religion chrétienne étant devenue dominante dans tous les états qui l'embrassèrent, l'enseignement de la morale fut le partage exclusif de ses ministres. Comme ils avaient reçu la mission de prêcher la vertu et de distribuer les choses saintes, on les chargea même de l'éducation de la jeunesse et de toute l'instruction publique.

Dans les premiers siècles de l'Eglise, les règles des mœurs prêchées et développées par les Lactance, les Chrysostome, les Augustin, les Jérôme, les Grégoire de Nazianze, les Ambroise, les Justin, les Athanase, les Cyprien et les Cyrille, conservèrent ce caractère d'évidence, de grandeur et de dignité, que le génie et la piété de ces grands hommes imprimaient à tout ce qui sortait de leur bouche ou de leur plume; mais, dans la suite, ce fut un inconvénient de n'avoir d'autres professeurs de morale que des scolastiques, amis des abstractions, ou des hommes qui ne considéraient jamais que le point théologique, et qui étaient étrangers, par état et par devoir, aux affaires de la société.

(1) « Ut filii lucis ambulatæ : fructus enim lucis est in omni bonitate, et justitiâ, et veritate, probantes quid sit beneplacitum Deo. » S. Paul., *Eph.*, cap. V, v. 9 et 10.

« Ut dignè ambuletis vocatione quâ vocati estis, cum omni humilitate et mansuetudine, cum patientiâ, supportantes invicem in caritate. » *Ib.*, cap. IV, v. 1 et 2.

« De cætero, fratres, quæcumque sunt vera, quæcumque pudica, quæcumque justa, quæcumque sancta, quæcumque amabilia, quæcumque bonæ famæ, si qua virtus, si qua laus disciplinæ, hæc cogitate. » *Id.*, *Philipp.*, cap. IV, v. 7.

On ne vit paraître que des livres ascétiques, des ouvrages de controverse, des discussions oiseuses et métaphysiques sur la béatitude formelle ou intuitive, des recueils de décisions versatiles sur les divers cas de conscience, ou des dissertations sur ce qu'on appelait les objets dogmatiques de la morale. Je distinguerai pourtant les admirables *Essais* de Nicole et les excellents *Traités* de Bossuet et de Fénelon (1).

Un plus grand inconvénient encore fut de subordonner entièrement les vérités sociales à l'enseignement des ecclésiastiques, et de fournir à ceux-ci le prétexte et surtout l'occasion d'envahir toute juridiction. La morale embrasse tout. Tout ce qui est contre la morale, disait-on, est un péché; les péchés sont de la juridiction de l'Eglise : donc elle demeure juge et arbitre suprême de tout ce qui intéresse les mœurs privées et publiques. Avec ce principe d'attraction, les ministres du culte cherchèrent à usurper, plus ou moins directement, tout le pouvoir temporel des états.

Un autre inconvénient, non moins grave, fut de faire trop dépendre l'évidence du droit naturel des preuves de la vérité de la religion positive. Il arrivait de là que les gens du monde confondaient la morale avec les dogmes et avec les pratiques religieuses, qu'ils la reléguaient dans les séminaires et dans les cloîtres, et que tous ceux qui étaient ou qui devenaient insensibles aux motifs supérieurs de la révélation ne se croyaient plus liés par la morale même.

Les grandes querelles que l'on voyait s'élever entre le sacerdoce et l'empire éclairèrent, peu à peu, les magistrats de tous les gouvernements. Ils revendiquèrent le droit inaliénable de veiller eux-mêmes sur cette partie de la morale, qui a toujours appartenu aux sociétés humaines, qui

(1) Je ne parle pas des prédicateurs, parce que le genre d'instruction dont ils sont chargés n'appartient pas proprement à la morale, enseignée comme science.

a été naturelle avant que d'être révélée, qui a existé avant l'institution du sacerdoce, et dont le dépôt ou la conservation importe essentiellement à la sûreté et au bonheur des empires. On comprit encore qu'il était utile que les hommes eussent une morale, fondée sur la nature et la raison, indépendamment de telle ou de telle autre religion positive.

« Quelque soin, dit l'abbé Gédoyn (1), que l'on prenne « d'inspirer des sentiments de religion aux enfants, il « vient un âge où la fougue des passions, le goût du « plaisir, les transports d'une jeunesse bouillante, étouf- « fent ces sentiments. Si on leur avait dit que les mœurs « sont de tous les pays et de toutes les religions, que l'on « entend par ces mots les vertus morales que la nature a « gravées dans le fond de nos cœurs, la justice, la vérité, « la bonne foi, l'humanité, la bonté, la décence; que ces « qualités sont aussi essentielles à l'homme que la raison « même, dont elles sont une émanation; un jeune homme, « en secouant, peut-être, le joug de la religion, ou s'en fai- « sant une à sa mode, conserverait au moins les vertus « morales, qui, dans la suite, pourraient le rapprocher des « vertus chrétiennes; mais, parce qu'on ne lui a prêché « qu'une religion austère, tout tombe avec cette religion. »

On sécularisa donc la morale, et c'est le premier changement que l'esprit philosophique ait fait dans cette matière. Pour être conforme à la raison, il n'en devint pas moins funeste dans ses conséquences.

La religion positive est un fait. La morale gît en droit; elle a été naturelle avant que d'être chrétienne. Quand il n'y aurait point de révélation, quand il n'y aurait point de religion positive, la morale nous obligerait par sa propre force et comme droit naturel.

Tous les peuples ne suivent pas la même religion; la morale essentielle est commune à tous les peuples. Quelle

(1) *Sur l'éducation.*

relation pourrait-il y avoir entre des nations qui professent des cultes différents, s'il n'existait, entre elles, des liens indépendants de tout culte particulier, et formés par l'humanité elle-même?

Une société peut subsister sans telle ou telle autre religion positive; mais aucune société ne pourrait subsister sans la véritable morale et sans des idées quelconques de religion naturelle.

Il importait donc, sans ôter à la morale l'appui qu'elle trouve dans la révélation, de découvrir les fondements qu'elle a dans la nature. Nous n'avions, dans aucune science, autant de matériaux et de principes que dans la morale. Toutes les recherches profondes et toutes les sublimes leçons de la sage antiquité nous avaient été transmises par les ouvrages des philosophes grecs, par le *Manuel* d'Epictète, par les *Offices* et les *Traités* du consul romain, par les *Pensées* de Marc-Aurèle.

Il y avait peu de découvertes à faire. Nous n'avions qu'à réunir les rayons de lumière qui étaient épars, à classer les principes nés, pour ainsi dire, avec le genre humain, à en déduire les conséquences, et à former un seul corps de doctrine de toutes les vérités utiles. Mais on ne revient guère sur un objet sans réformer, plus ou moins et bien ou mal, tout ce qui a été fait et tout ce qui a été dit auparavant. Les anciens avaient appuyé la morale sur le sentiment (1); la plupart des écrivains modernes n'en ont cherché la source que dans les abstractions et les calculs de la raison. La morale religieuse s'occupait de l'homme intérieur, de la perfection de chaque individu; la plupart

(1) Il est vrai que les anciens disent aussi que la moralité d'une action est la conformité de cette action à la raison; mais chez eux le mot *raison* était un terme indéfini qui exprimait tout ce qui distingue l'homme de la bête, c'est-à-dire non seulement la faculté de penser et de raisonner, mais encore la manière de sentir, l'instinct moral, et toutes les affections communes. « Ce n'est pas la raison, dit Aristote, qui est le « principe de la raison, mais quelque chose de plus élevé, qui se fait

des moralistes philosophes n'ont plus vu que l'homme civil, et ils ne se sont occupés que de la société. On avait pensé qu'il était utile d'établir la nécessité d'une morale naturelle et indépendante de toute religion positive; on n'a pas craint d'avancer ensuite que toute bonne morale était incompatible avec toute idée religieuse quelconque; bientôt on a nié l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, et la liberté humaine, et on a osé dire que la morale pouvait exister sans ces dogmes; enfin le temps est venu où l'on a voulu se débarrasser de la morale même. Selon La Mettrie, cette science n'est que *le fruit arbitraire de la politique; elle n'est ni l'ouvrage de la nature, ni celui de la philosophie et de la raison, et tous les prétendus principes de la loi naturelle ne sont que nos principes accoutumés.*

Je n'ai garde d'imputer ces faux systèmes de philosophie à l'esprit philosophique; je pense au contraire que l'esprit philosophique eût suffi pour les prévenir, si l'on ne s'était écarté de ses véritables voies, qui sont l'observation et l'expérience. Avec des observations attentives et bien faites, on n'eût pas cherché à mettre en opposition la lumière de la raison avec celle du sentiment; on eût distingué les choses naturelles d'avec les choses accoutumées; on n'eût pas confondu la morale et la politique, l'individu et la société. En consultant mieux l'expérience, on n'eût pas nié des vérités éternelles, que l'expérience a garanties dans tous les lieux et dans tous les temps; on ne se fût pas livré à de vaines théories qu'aucune expérience ne justifie ni ne réalise.

Mais plusieurs causes ont concouru à notre déviation de la véritable route. Chez les peuples naissants, les hommes sont plutôt confédérés que concitoyens, et ils sont

« sentir par la vertu. C'est pour cela que les anciens, continue-t-il, ont « donné le nom de *bienheureux* à ceux qui, sans avoir raisonné et voulu « d'avance, ont parfaitement agi. C'est qu'ils avaient en eux un prin- « cipe plus élevé que le raisonnement et la volonté réfléchie. » *Phil. mor. à Eud.*, liv. 7, ch. 14.

plus régis par les mœurs que par les lois ; ils ont quelques principes naturels de morale avant d'avoir des principes positifs de législation. De petits peuples libres, tels qu'étaient les Grecs, qui étaient sans cesse menacés au dehors et agités dans l'intérieur, avaient besoin des vertus héroïques, de l'amour de la patrie, du courage, et de toutes les qualités qui tiennent fortement à l'âme. De là, chez eux, le sentiment moral devait être très actif, et l'esprit général fut dirigé vers ces sciences pratiques qui règlent les actions et forment le cœur. Mais, quand ceux qui se ravisent de parler de morale naissent et vivent dans des sociétés vastes, tranquilles, polies et usées, tout prend une autre tournure. Alors on trouve partout des habitudes formées, des coutumes reçues. On est si frappé de l'admirable mécanisme de la société, qu'on n'a pas même l'idée de remonter jusqu'à la première impulsion donnée par la nature. On croit que les institutions et les lois font les hommes ; on oublie que ce sont des hommes qui ont fait les lois et les institutions, et qui ont dû trouver dans le cœur humain l'appui et les matériaux de leur édifice. De là, on est porté à croire que tous les principes tiennent à l'habitude ou à la convention, et qu'il n'y a d'autre empire sur la terre que celui de l'opinion ou de la politique.

A cette première cause de nos erreurs s'en est jointe une autre : nous avons voulu appliquer à tout l'esprit de géométrie, auquel nous sommes redevables de si grands biens ; nous n'avons fait cas que des sciences auxquelles la méthode du calcul pouvait être appliquée. De là, nous avons voulu régir la morale même par cette méthode ; nous nous sommes livrés aux abstractions ; nous avons calculé les devoirs, mesuré et combiné les passions, comme l'on mesure et l'on combine les quantités et les forces. Ce point de vue a séduit les meilleurs esprits. Locke (1),

(1) *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, liv. IV, chap. III, sect. 18, p. 447, deuxième édition de la traduction de Coste.

par exemple, a dit que l'on peut géométriquement démontrer la morale, comme l'on démontre les sciences les plus exactes, pourvu que l'on parte de quelques points convenus, tels que le droit de propriété.

D'autres ont cru que, pour rendre les hommes bons, il ne faut que leur apprendre à calculer leur véritable intérêt.

Enfin, quelques philosophes, fiers de nos succès dans les sciences physiques et expérimentales, ont voulu tout régler, tout expliquer, par les principes de la mécanique, et réduire les lois de la morale à celles du mouvement.

Cependant, ne faisons pas l'injure à notre siècle de croire que la véritable morale a été entièrement méconnue et abandonnée. En France, les *Instructions* du chancelier d'Aguesseau à son fils, les écrits de Vauvenargues, les *Études de la nature* par Bernardin de Saint-Pierre, les *Fragments posthumes* de l'abbé Barthélemy; en Angleterre, les ouvrages de Ferguson, de Hutcheson et de Smith; en Allemagne, ceux de Jacobi; dans les Provinces-Unies, ceux de Hemsterhuis, prouvent que ce siècle peut se glorifier d'avoir produit des moralistes célèbres et dignes des meilleurs temps. Mais nos erreurs nous avertissent de ne pas trop nous enorgueillir de nos lumières.

Demander s'il est une *morale naturelle*, c'est-à-dire s'il est une morale indépendante de la coutume, de nos habitudes, et de toutes nos institutions positives, c'est demander, en d'autres termes, si l'art est antérieur à la nature, si la coutume et l'habitude, qui ne sont que des choses acquises dans l'homme, ou si des institutions qui ne sont que l'ouvrage de ses mains, ont existé avant l'homme même. Le droit n'est pas né des règles, les règles sont nées du droit. Il y a une physique, parce qu'il existe des corps; il y a une morale, parce qu'il existe des êtres sensibles, intelligents et libres. La physique a sa base dans les propriétés des corps, et dans les divers rapports qu'ils ont entre eux; la morale a son fondement dans les qualités des êtres sensibles, intelligents et libres, et dans

les différents rapports que la constitution originaire de ces êtres nous offre.

Que serait la morale, dit-on, sans nos conventions sociales, sans la société? Je demande à mon tour, et avec plus de raison : Que serait la société, que deviendraient nos conventions sociales, sans la morale? La société est l'union des hommes, mais elle n'est pas les hommes. Il faut nécessairement supposer les hommes existant comme individus, avant que de pouvoir les supposer réunis en corps de peuple. Chaque homme a donc une existence qui lui est propre, et qui est indépendante de toute convention. Chaque homme a donc des qualités et des rapports, qu'il porte dans la société, qui s'y développent, mais qui ne sont pas institués ou établis par elle. J'appelle *morale naturelle* tous les principes de conduite qui dérivent de ces qualités et de ces rapports. Un contrat, par exemple, est l'accord de deux ou de plusieurs volontés; mais les rapports d'équité et de bonne foi, par lesquels le contrat doit être réciproque et inviolable, lui sont nécessairement antérieurs, puisque ces rapports seuls peuvent nous faire entrevoir la possibilité et nous garantir l'existence et la durée du contrat même.

On argumente de la diversité des coutumes et des usages reçus chez les divers peuples, pour prouver qu'il n'y a point de morale naturelle et universelle. Autant aimerais-je que l'on argumentât de la diversité des langues pour prouver que le don de la parole n'est pas une faculté naturelle et universelle chez les peuples. Partout on a distingué le juste et l'injuste, l'honnête et le déshonnête, le vice et la vertu. Partout on a reconnu des qualités estimables, et d'autres qui l'étaient moins ou qui ne l'étaient pas. La preuve de ce que j'avance est dans les mots consacrés, dans tous les idiomes, à exprimer ces différentes choses. Je conviens que, dans les détails, on a réputé licite dans certains pays ce qui n'était pas réputé tel dans d'autres; mais les coutumes et les lois écrites des peuples ne sauraient nous autoriser à conclure que les peuples ont regardé comme bon et louabl

tout ce qu'ils n'ont pas prohibé et proscrit par leurs coutumes et par leurs lois. Solon (1) n'avait promulgué aucune loi contre le parricide : en conclura-t-on que de son temps, les Athéniens n'avaient pas regardé le parricide comme un crime? N'est-il pas certain, au contraire, d'après le témoignage de tous les historiens, que leur législateur ne s'était abstenu de publier des lois contre ce forfait que parce qu'il aurait cru calomnier et dégrader la nature humaine, en le présentant comme possible? On cite Sparte, où le vol commis avec adresse était encouragé dans les jeunes gens; mais Sparte avait besoin d'hommes audacieux et adroits. Par un consentement unanime, tout le peuple propriétaire avait ratifié cette légère modification faite au droit de propriété, par la perspective d'un plus grand intérêt politique. Il n'y a plus de vol quand les personnes qui peuvent être volées consentent elles-mêmes la cession de leur propriété, sous certaines conditions.

Il y a des républiques qui ont fait des lois somptuaires, qui ont poursuivi les simples vices, qui ont recommandé, sous des peines, la tempérance et la frugalité. Les mêmes lois n'ont pas été portées dans nos gouvernements : en conclura-t-on que, dans nos gouvernements, les vices ne sont pas des vices, ou que l'excès du luxe n'y est point un mal? Il faudra seulement conclure que nos gouvernements ont cru, sur certains objets, avoir moins besoin de lois coercitives que d'autres gouvernements, dont la constitution demandait des mœurs plus pures et plus austères. Il ne faut donc pas argumenter du silence des lois positives contre la morale naturelle; mais il faut regarder la morale naturelle comme le supplément et le principe des lois positives. La société nous laisse libres dans

(1) «Solo quùm interrogaretur cur nullum supplicium constituisset in eum qui parentem necasset, respondit *se id neminem facturum putasse.* Sapienter fecisse dicitur, quùm de eo nihil sanxerit quod anteà commissum non erat, ne non tam prohibere quam admonere videretur.» Cicero, *pro Sexto Rosc. Amer.*, cap. 26, n. 70.

tout ce qu'elle croit n'être pas de nécessité pour le salut du peuple; mais comme nous sommes hommes avant que d'être citoyens, et comme nous ne cessons pas d'être hommes en devenant citoyens, la raison et la conscience, qui sont les plus belles prérogatives de l'humanité, demeurent toujours pour nous conduire, soit que nous agissions sous l'impression de la force publique, soit que cette force cesse de nous contraindre. C'est ce qui fait que l'on a toujours distingué le licite d'avec l'honnête. Les lois et les gouvernements passent, mais l'intelligence et l'équité naturelle ne passeront jamais.

Je sais que, chez des peuples barbares, ignorants et grossiers, des coutumes atroces sont autorisées par la superstition et par la loi. Ici on sacrifie des victimes humaines; là, un fils croit faire un acte méritoire en donnant la mort à son père, accablé d'infirmités et de vieillesse. Ailleurs, l'épouse survivante vient, sur le même bûcher, mêler ses cendres à celles de l'époux prédécédé. Mais d'abord, il faut remarquer que la plupart de ces pratiques horribles sont plus déraisonnables que tyranniques; qu'elles offensent plutôt l'humanité dans leurs effets, qu'elles ne sont inhumaines dans le principe qui les a produites (1); et que souvent elles tiennent à des idées fausses et outrées de courage, de religion et de fidélité. C'est ainsi que l'on a dit que l'abus des meilleures choses produit souvent les pires. J'observe, en second lieu, que certaines idées acquises peuvent, sur certains points, détourner la véritable application de nos sentiments naturels. Mais existe-t-il un peuple à qui toute notion de justice, de bonne foi, d'humanité, ait été étrangère (2)? Comment

(1) Par exemple, chez des hommes à qui la douleur était plus sensible que la mort, on regardait comme un acte d'humanité d'abréger les jours d'un vieillard infirme.

(2) Non sans doute : on sait que l'amitié est la religion de plusieurs peuplades américaines, d'ailleurs sauvages et féroces. (*Esprit des usages des différents peuples*, par M. Meunier, t. III.) Les Canadiens méritent

même pourrait subsister une société dans laquelle, au milieu de quelques pratiques barbares ou de quelques préju-

d'être révérés pour le tendre amour qu'ils portent à leurs enfants. Chez les Brésiliens l'hospitalité est si respectée, qu'ils regardent comme une offense la démarche d'un étranger qui, revenant dans la contrée, ne loge point chez ses anciens hôtes. Ils mangent cependant leurs prisonniers de guerre. (*Voyages de Léry.*) Les Groënlandais font profession particulière d'un respect mutuel les uns pour les autres ; ils n'ont presque pas de termes injurieux dans leur langue. (*Voyages de Crantz.*) Les Ostiaques sont célèbres par leur bonne foi et par leur fidélité à remplir leurs engagements. (*Histoire des voyages.*) Les Esquimaux ont un fonds d'humanité qui les rend extrêmement sensibles au malheur d'autrui. (*Voyages d'Ellis.*) Les Caraïbes s'aiment entre eux, et leur sensibilité va si loin les uns pour les autres, qu'on en a vu mourir de douleur en apprenant que leurs compagnons étaient tombés dans l'esclavage. Ils traitent avec beaucoup d'humanité non seulement les étrangers, mais même les captifs qu'ils prennent sans résistance, et ils témoignent une grande compassion pour les femmes et pour les enfants. (*Histoire des voyages.*) Les sauvages de la Louisiane exercent les plus horribles cruautés sur leurs prisonniers. Lorsque ces abominables sacrifices sont consommés, la nature outragée semble reprendre ses droits ; une terreur secrète et une consternation générale succèdent aux fureurs de la vengeance ; les meurtriers ne s'occupent plus que d'apaiser les mânes des tristes victimes de leur férocité. (*Extrait d'un manuscrit.*) Les Tartares qui habitent au-delà du fleuve Ségalien doivent être distingués pour leur vie patriarchale et leur libéralité. Les Californiens sont remarquables par leur longue et vive douleur après la perte de leurs amis. (*Voyages de La Peyrouse.*) Les Chingulais sont très charitables, et prélèvent une sorte de dîme sur tous leurs aliments, pour la donner aux pauvres. (*Voyage de Ceylan*, par Robert Knox.) Le divin plaisir de faire du bien à son semblable, apanage de la richesse, est ce qui constitue, chez les Hottentots, la distinction des rangs. (*Sparman.*) Les Maracattes tiennent à déshonneur d'avoir dans leur famille une fille qui n'ait pas été chaste. Les Gallas ont un serment qu'ils ne violent jamais. (*Voyage du P. Lobo.*) On peut voir, dans les *Recueils du P. Labat*, que chez les nations les plus abruties on rencontre encore, par intervalles, des sentiments d'humanité. Presque partout la fidélité conjugale est respectée et l'adultère est un crime. Montaigne, qui se plaît à confondre les dogmes de la morale avec les caprices de l'usage, est forcé de convenir que chez les cannibales même, elle consiste à avoir du courage à la guerre et à aimer leurs femmes, ce qui prouve évidemment que la nature ne perd jamais tous ses droits.

gés extraordinaires, ces notions ne seraient pas prédominantes dans le cours général de la vie (1)? Des êtres ignorants se trompent et se sont trompés. Des êtres libres et sujets à des passions abuseront toujours, plus ou moins, de leurs facultés et de leurs forces; mais les abus et les passions ne prouvent pas plus contre la morale, que les erreurs et la folie ne prouvent contre la raison.

J'ai dit que la morale a son fondement dans les qualités des êtres sensibles, intelligents et libres, et dans les rapports que la constitution originaire de ces êtres nous offre. Il s'agit donc de connaître et de fixer ces qualités et ces rapports, pour remonter aux véritables principes de la morale. Mais faut-il, dans nos recherches, nous en rapporter à la raison ou au sentiment? Dans cette question, très agitée par les philosophes modernes, je répéterai ce que j'ai dit sur les matières de goût, que le sentiment et la raison sont également nécessaires pour nous diriger, et qu'il ne nous appartient pas de séparer des choses que la nature a si étroitement unies dans la constitution de notre être.

La raison observe, juge et combine, mais elle ne crée pas : il faut donc lui offrir des faits à observer, à juger et à combiner. Cela est vrai dans la morale comme dans toutes les autres sciences. Selon l'ingénieuse expression d'Hamann, « la simple spéculation n'est qu'une vierge qui seule ne produit rien. » Il faut donc, en morale comme en physique, chercher nos principes, non dans de vaines idées, qui ne sont jamais que des hypothèses, mais dans les choses mêmes, dont nos idées ne doivent être que les traces de la représentation.

Tout être a sa manière déterminée d'exister; tout existe donc pour un but : car, partout où j'aperçois un ordre, je

(1) De l'aveu de Bayle lui-même, les règles générales des mœurs se sont conservées presque partout. *Continuation des pensées diverses*, p. 762.

découvre, ou je suis au moins forcé de supposer un dessein. La nature (1), qui n'abandonne jamais ses propres ouvrages, marque son dessein ou son but, dans les êtres animés, par l'instinct dont elle les gratifie, et par les moyens qu'elle leur fournit pour répondre à leur destinée.

Je sais que le mot *instinct* déplaît à ceux d'entre les philosophes qui, voulant fonder la morale uniquement sur la raison, refusent d'admettre tout ce qu'ils ne peuvent expliquer, ou tout ce qui n'est pas le fruit du raisonnement. On veut se rendre compte de tout; on veut tout analyser. De là, tout ce qui n'a pas de terme de comparaison, tout ce qui porte sa certitude immédiate avec soi-même, est constamment écarté par l'orgueil philosophique. Le jugement, jaloux de l'autorité de ce sens intime que nous appelons l'*instinct*, entièrement indépendant de l'art de raisonner, aime mieux croire à la force de l'habitude qu'aux inspirations de la nature. Comment l'esprit raisonneur, habitué à comparer et à conclure, pourrait-il reconnaître un instinct qui ne serait pas son ouvrage ou le résultat de ses conclusions? Cependant, faut-il bien se résigner à admettre des choses que nous n'avons pas faites, et qui sont indépendantes de toutes nos conceptions? Le mot *instinct*, que nous prononçons si souvent, sans y attacher aucune idée précise, n'est certainement pas un mot vide de sens. L'instinct se compose de besoins, de désirs ou d'affections. Les idées sont acquises; les besoins sont innés, ils sont en nous, ils ne viennent pas du dehors. Le besoin de la faim, par exemple, est indépendant de toute réflexion; il précède la vue et le choix des aliments qui doivent le satisfaire; il est inhérent à notre manière d'ê-

(1) J'avertis que quelquefois le mot *nature* est pris dans cet ouvrage comme l'ensemble de tous les êtres et de tous les faits qui composent l'univers, et que quelquefois il est pris pour l'auteur même de la nature. Il ne peut y avoir d'équivoque à cet égard, parce que, dans chaque occasion, le sens de la phrase suffit pour déterminer celui dans lequel j'entends le mot *nature*.

tre ; il est l'ouvrage de la nature, et non celui de l'habitude. Je suis donc autorisé à appeler *instinct*, tous les désirs, tous les besoins, toutes les affections dont nous avons le sentiment immédiat, et qui, sans milieu, nous sont directement inspirés par la nature elle-même.

L'homme a son instinct comme tous les autres êtres animés ; mais, dans cet instinct, il est des besoins et des désirs qui lui sont communs avec ces êtres ; il en est d'autres qui lui sont particuliers, en sa qualité d'être intelligent et libre. Les animaux que nous avons sous les yeux suivent aveuglément leurs lois naturelles sans les connaître. L'homme les connaît, et ne les suit pas toujours. C'est un agent libre, qui se conduit avec discernement et avec choix, et qui est, en quelque sorte, sa propre loi à lui-même. Mais, s'il n'avait en lui aucun principe inné ou naturel de discernement et de choix, on ne pourrait attacher aucun sens raisonnable aux mots *intelligence* et *liberté*. Ce principe, nous l'appelons *instinct naturel* ou *conscience*. La conscience est, dans les êtres sensibles, intelligents et libres, ce que la gravitation est dans les corps. Il y a cette différence entre l'instinct moral, ou la conscience et la raison, que la raison est un pouvoir purement observateur et délibérant, et que l'instinct moral ou la conscience est le flambeau qui éclaire les objets de la délibération. L'instinct moral ou la conscience est exactement à la raison ce que la lumière est à la vue.

Mais quelle base, dit-on, donnez-vous à la morale ? Si vous l'appuyez sur un instinct obscur et indéfinissable, vous livrez chaque homme à ses propres illusions ; vous vous exposez au danger de ne former que des enthousiastes et des inspirés. La raison seule peut nous conduire avec sûreté ; tout est arbitraire sans elle ; en abandonnant ses principes, on n'a plus que des craintes timides ou de folles espérances ; on met dans les choses, même naturelles, une sorte de révélation à la place de la connaissance, et on substitue pour ainsi dire la foi à la conviction. Que la raison soit donc notre guide ; à elle seule il appartient de

définir le bien et le mal ; à elle seule il appartient de poser les règles des mœurs. Sans elle, la morale ne pourrait jamais s'honorer du nom de science.

Je réponds qu'il faudrait prouver que l'homme est une pure intelligence, avant de l'inviter à n'écouter que les conseils d'une raison purement spéculative ; mais, puisqu'il est à la fois sensible et raisonnable, pourquoi devrait-il renoncer au sentiment, qui est aussi naturel en lui que la raison ? Vainement objecte-t-on que l'instinct moral, la conscience, le sentiment, sont des choses indéfinissables; et que nous ne devons point admettre, comme philosophes, ce que nous pouvons croire d'ailleurs comme hommes (1).

Toutes les idées simples, toutes les perceptions immédiates, ne sont-elles donc pas indéfinissables ? En sont-elles moins le fondement de toutes les connaissances humaines ? Dire que ce qui n'est pas susceptible de définition n'est pas susceptible de preuve, et que le philosophe ne doit admettre que ce qui est prouvé, c'est avancer la plus étrange des propositions : car ce sont précisément les choses les plus évidentes qui ne peuvent être ni définies ni prouvées, et qui servent de preuve à tout.

N'abusons pas des mots *révélation* et *connaissance*, *foi* et *conviction*. Nous ne connaissons le mal physique que par la révélation qui nous en est faite par nos sens; ce ne sont point nos raisonnements, ce sont nos sensations, qui nous avertissent de l'existence des corps, et qui nous la révè-

(1) « La raison qui ne se décide que d'après les expériences et d'après « les observations n'est qu'une raison croyante, qui ne peut ni exa- « miner, ni savoir, ni prouver... La vraie philosophie ne doit pas ad- « mettre ce qui n'est pas prouvé... La philosophie n'appartient pas à « l'essence de l'humanité...; elle n'est autre chose que la logique pure, « et appartient tout entière à la liberté pure de la raison ; elle ne gît « qu'en abstraction ; elle est purement artificielle... Le pur savoir ne « peut consister que dans une abstraction indépendante de toute réa- « lité. » *Sur les paradoxes de la plus moderne philosophie*, par Reinhold, p. 48, 51, 55, 56, 57, 69.

lent. Tout ce qui se manifeste à nous directement, et sans le secours d'aucune preuve, nous pénètre par une sorte d'inspiration ou de révélation immédiate. En conclura-t-on que, relativement à tous ces objets, l'homme peut croire, mais que le philosophe est autorisé à douter? Il faut convenir qu'alors la philosophie ne serait plus qu'une maladie de l'esprit, bien loin de pouvoir en être le conducteur et le guide. Le philosophe, tel qu'on ne craint pas de le supposer ici, ne serait plus un homme raisonnable, mais un homme qui mentirait perpétuellement à sa raison.

Sans doute il y a un genre de certitude qui ne comporte que la croyance ou la foi; mais pourquoi la foi ou la croyance serait-elle indigne du philosophe, dans le cas où l'on ne pense pas qu'elle soit indigne de l'homme? Pourquoi surtout mettre la foi ou la croyance en opposition avec la confiance due à des vérités prouvées? Enfin, pourquoi prétendre que tout ce qui n'est pas susceptible de définition et de preuves ne comporte que la croyance ou la foi? Quand j'éprouve l'impression du plaisir ou de la douleur, je ne suis pas réduit à croire : je sens. Je crois que le soleil se couchera ce soir; mais, dans le moment où il luit, je fais plus que de croire à sa clarté, je la vois. Le mot *foi* ou *croyance* n'a été employé jusqu'ici qu'aux choses que l'on est autorisé à supposer par des motifs plus ou moins graves, plus ou moins décisifs, et non à celles dont la présence est constatée par une intuition et par une perception immédiate et actuelle. Ces derniers objets sont manifestes par eux-mêmes; ils sont sensibles et évidents.

Au reste, la foi n'est pas la crédulité. La crédulité est une foi sans motifs et sans preuves; la foi est une croyance que des preuves, plus ou moins fortes, motivent et justifient. La crédulité peut être indigne du philosophe; mais la foi est nécessaire au philosophe comme à l'homme. Une chose ne peut être sensible ou manifeste sans être certaine, mais elle ne peut être certaine sans être manifeste ou sensible, c'est-à-dire sans tomber actuellement sous les sens. Tous les faits historiques qui portent sur des

événements passés dont nous n'avons pas été les témoins, mais qui sont constatés par des témoignages irréprochables, tous les calculs astronomiques sur les phénomènes à venir, sont dans ce dernier cas. On les croit, puisqu'on ne les voit ni ne les sent ; et cette croyance est fondée sur une véritable certitude philosophique. Mais on n'a pas besoin de la croyance, et on n'a besoin d'aucune preuve, pour être assuré des choses qui s'offrent à nous plutôt que nous n'allons à elles, et dont la présence immédiate est constatée par l'intuition ou par le sentiment. Dans ces choses, on n'a pas seulement la certitude, mais l'évidence. Je fonde donc la morale sur la base la plus certaine et la plus incontestable, lorsque je la fonde sur l'instinct moral, sur le sentiment, sur la conscience que j'ai de mes propres affections, c'est-à-dire sur une des principales sources de l'évidence même.

On avance que le sentiment peut donner lieu à des illusions, et que la recherche de la vérité, par cette voie, peut produire un faux enthousiasme. Je dis qu'il ne faut pas plus mépriser le sentiment parce qu'il y a des enthousiastes, qu'il ne faut mépriser la raison parce qu'il y a des sophistes. J'aurais tort si je prétendais qu'il ne faut consulter que le sentiment, sans lui associer la raison ; mais je ne fais que m'appuyer sur la nature même de l'homme, lorsque je soutiens que la raison et le sentiment doivent également nous conduire, lorsque je soutiens que *science* et *conscience* sont absolument inséparables.

Je crois avoir établi, ailleurs, que le sentiment a son ressort, comme la raison a le sien. Le sentiment me donne la perception immédiate du bien et du mal, du plaisir et de la peine. La raison observe les indications qui lui sont données par le sentiment; elle étudie leurs différents caractères ; elle constate leur identité et leur source, et elle fixe leurs résultats. Dans la morale, ainsi que dans tous les autres objets de nos recherches, nous n'atteindrons jamais les premiers principes des choses ; mais dans l'ordre physique, ce n'est que par nos sens extérieurs, et, dans

l'ordre moral et intellectuel, ce n'est que par le sentiment, que nous pouvons nous assurer des faits qui sont les vrais principes des sciences.

Ceux d'entre les auteurs qui ne fondent la morale que sur la raison, et qui répudient le sentiment, se perdent dans de vaines généralités, ou dans des abstractions métaphysiques. Je cite en preuve *La critique de la raison pure* de Kant. Cet écrivain prétend que, pour découvrir les vrais principes de la morale, il faut nous séparer de tout, et nous élever dans un monde purement intellectuel. « Là « nous trouverons, dit-il, qu'abstraction faite de toutes « les affections du cœur, les vrais principes de l'ordre « moral sont, 1° qu'un être raisonnable doit agir de telle « manière qu'il puisse vouloir que la règle d'après laquelle « il agit devienne une loi générale (1); 2° que tout être « raisonnable a sa fin en lui-même, et, conséquemment, « qu'un homme, qui est un être raisonnable, ne doit jamais « être employé comme simple moyen par un autre hom- « me (2). » Le seul énoncé de ces propositions prouve à le fois l'abus et l'insuffisance d'une raison purement spéculative, en matière de morale.

Les plus sages philosophes de l'antiquité, et le christianisme, nous avaient dit : « Ne faites point aux autres ce « que vous ne voudriez pas qui vous fût fait, et faites

(1) « Lex ea ad quam in actione morali unicè respici oportet, et per quam solam determinata voluntas, bona vocari meretur, sic habet : semper ita est agendum, ut velle possimus, normam subjectivam cui nos obsequimur, in loco principii universalis constitui ; sive eâ semper utendum est normâ agendi, quæ omnem simul naturam moralem obsequio adstringat. *Philosophiæ criticæ secundum Kantium expositio systematica*, autore Conr. Freder. à Schmidt-Phiseldeck, t. II. *Critica rationis praticæ commentatio, introduct. summo morum principio*, sect. 1, § 9, p. 19.

(2) « Ens genere et naturâ rationabilis, finem sui in se habet ; quamobrem nemo debet eo tanquàm medio simpliciter uti, sed revereri ipsam, tanquàm sui causam existentem et in se finitam oportet. » *Ibid.*, sect. 2, § 22, p. 49.

« pour eux ce que vous voudriez qui vous fût fait. » Cela est clair et simple; cela nous offre bien plus clairement, et d'une manière bien plus pratique, la solution du problème sur la règle de conduite que Kant nous donne à découvrir, et que nous désirerions, dès qu'elle serait connue, pouvoir rendre générale et universelle. Cette règle est l'amour des autres dérivé de l'amour de soi, et l'amour de soi donné pour mesure de ce que l'on doit aux autres. Les moindres inconvénients de la méthode de Kant sont de faire chercher ce que l'on sait déjà, et de nous faire douter si l'on sait bien ce que l'on cherche.

Les plus sages philosophes de l'antiquité, et le christianisme, d'accord avec la nature, nous avaient montré nos semblables dans tous les hommes, et en avaient conclu que nous devions traiter tous les hommes comme nos semblables. Que fait Kant? il abandonne cette sage logique du cœur, pour la remplacer par celle des idées, dans une matière où toutes les bonnes idées doivent partir du cœur. Il dit que tout être raisonnable a sa fin en lui-même; que l'homme est un être raisonnable, et que, conséquemment, un homme ne peut justement servir de simple moyen à un autre homme ou à d'autres hommes. Mais comment savons-nous qu'il y a des êtres raisonnables autrement que par l'expérience personnelle que nous avons de notre aptitude à raisonner? Comment pouvons-nous savoir qu'un être raisonnable renferme en lui sa propre fin, autrement que par la conscience que nous avons de nous-mêmes? Comment savons-nous encore que les autres hommes ont les prérogatives essentielles que nous pouvons réclamer, sinon parce que nous les voyons faire partie de la même espèce, et être semblables à nous?

Que signifient les mots *avoir sa fin en soi, servir* ou *être employé comme simple moyen?* Ces mots sont susceptibles d'une foule d'acceptions différentes. Quand on parle de la fin de l'homme, ou de la fin de tout être raisonnable, de quelle fin entend-on parler? Quand on avance que l'homme ne doit point être employé comme un simple moyen, en-

tend-on établir entre les hommes une sorte d'égalité ou d'indépendance absolue, qui détruirait toute sociabilité? La nature n'a pas fait les hommes absolument égaux, mais semblables. Elle a établi des rapports, et non des parités. Pour dérouler toutes les abstractions que l'on donne pour principes, il faudrait des volumes. Le caractère des vérités premières, le caractère des grandes vérités, est d'être à la portée de tout le monde, c'est-à-dire d'exprimer, sinon ce que tout le monde observe, du moins ce que tout le monde sent (1).

Une maxime n'est pas philosophique parce qu'elle est contentieuse et vague, mais parce qu'elle est lumineuse et féconde. Les propositions de Kant ne déterminent rien. Il est facile d'en abuser, et l'usage qu'on peut en faire est nul : car cet auteur est forcé lui-même de faire intervenir le ministère de la volonté, pour donner un but à la spéculation, puisqu'il dit que nos actions doivent être telles, *que nous puissions vouloir* que la règle d'après laquelle nous les faisons devienne une loi universelle. Mais quel est donc ce principe actif de volonté, qui seul peut nous faire discerner une règle de conduite d'avec une autre, et nous faire préférer l'une à l'autre? C'est ce principe nécessairement antérieur à toute combinaison, ou à toute spéculation sur les questions de choix ou de préférence, que j'appelle *instinct moral*, *sentiment*, *conscience*.

M. Reinhold, dans ses *Recherches sur les fondements*

(2) « La règle de la raison, dit Confucius, qui comprend les devoirs « réciproques d'un roi et de ses sujets, d'un père et d'une mère et de « leurs enfants, d'un mari et de sa femme, des jeunes gens et des « vieillards, des amis et de tous ceux qui ont commerce ensemble, n'est « point au-dessus de la portée de chaque particulier. Mais les maximes « que certaines gens se forgent, qu'ils font passer pour sublimes et « au-delà de nos forces, telles que sont certains principes étranges, « abstrus, et qui ne conviennent point à ces cinq sortes de personnes, « ne peuvent point être comptés parmi les règles de la raison. » *Extraits de Confucius*, par le père Couplet.

et les bases de la moralité, reconnaît l'existence de la *conscience*, de l'*instinct moral*. Il avoue que cette existence est prouvée par des expériences intérieures ; il entre, sur cet objet, dans des détails qui prouvent autant la bonté de son cœur que la justesse de son esprit ; mais, à l'entendre, *expérience* et *philosophie* sont des choses indépendantes l'une de l'autre. « La philosophie, dit-il, doit aller au-« delà de tout fait ; elle ne doit faire valoir les intuitions « et les sensations qu'autant qu'elle est capable de s'en « rendre raison par les efforts de la raison pure. » De là, il consacre un chapitre de son ouvrage à l'étude de la morale, d'après les règles simples du bon sens, du sens naturel, et il parle de la marche transcendante de la philosophie, relativement aux mêmes objets, dans un autre chapitre, qui n'est plus celui du sens naturel ni du bon sens.

Loin de reconnaître, avec M. Reinhold, que l'expérience et la philosophie sont deux choses indépendantes, je pense que l'expérience est la source de toute bonne philosophie, et que la philosophie, sans l'expérience, ne serait qu'un rêve sans réalité. La philosophie n'est que le sage emploi que nous faisons de toutes nos forces, pour acquérir des connaissances ; or, les connaissances supposent nécessairement des objets qui puissent être connus, et l'on convient que l'existence de ces objets ne peut être constatée que par l'expérience intérieure et extérieure.

Prétendre que le propre de la philosophie est de ne faire valoir les faits constatés par l'expérience, c'est-à-dire les faits qui tombent sous nos sens extérieurs, ou les intuitions et les sensations de la conscience, qu'autant qu'on est capable de s'en rendre compte par les seuls efforts de la raison pure, c'est avancer une proposition qui conduit au scepticisme le plus absolu : car comment pouvoir se rendre raison de l'existence des choses, puisque nous n'en connaissons pas les premiers principes ? Comment pouvoir se rendre raison de nos sensations et de nos intuitions, puisque nous ne pouvons connaître le lien secret

qui les unit aux objets qui les produisent? Quelle est cette raison pure, si vantée par nos modernes, qui pourrait, en allant au-delà de tout fait et de toute expérience, se placer dans un état antérieur à son existence, et se donner une vie indépendante de son être? Quelle serait cette force intellectuelle d'une nouvelle espèce, qui, méconnaissant ses propres limites, aspirerait au droit insensé d'être plus puissante qu'elle-même? *La raison pure*, selon la judicieuse observation d'un philosophe allemand (1), *ne serait jamais qu'un contenant sans contenu*, qu'une fiction platonique. Ce sont les phénomènes intérieurs et extérieurs qui seuls alimentent la raison humaine. Les phénomènes sont prouvés par l'expérience; mais, quand on est arrivé là, l'expérience est à elle-même son unique preuve.

« Il est impossible, dit Hume (2), de pouvoir rendre rai-
« son de tout; il ne saurait y avoir, pour des êtres bornés
« comme nous, une progression de raisonnements à l'in-
« fini. » Si vous demandez à un homme pourquoi il aime sa santé, il vous dira que c'est parce qu'elle le rend heureux, et que la maladie lui donnerait mille angoisses. Si vous lui demandez pourquoi il aime à être heureux, et pourquoi il craint la peine et les angoisses, il vous dira que c'est parce que la peine est une peine, et que le plaisir est un plaisir. Faudra-t-il douter de ce que l'on sent, parce qu'on ne pourra transformer une sensation ou un sentiment en une idée spéculative, ou en une conception raisonnée? Ne serait-ce pas calomnier, ne serait-ce pas compromettre la spéculation, que de la mettre ainsi en opposition avec la nature? M. Reinhold a senti lui-même le besoin de nous rassurer, en nous annonçant que la plupart des philosophes, dans leur conduite et dans les actions de la vie, valent mieux que leur philosophie (3).

(1) Herder, *Métacritique de la raison pure*, t. I, au commencement.
(2) *Recherches sur les principes de la morale.*
(3) *Sur les paradoxes de la plus moderne philosophie*, p. 15.

Nous discernons le beau et le défectueux par le goût ; le bien et le mal moral, par la conscience; le vrai ou le faux, par la raison. Principalement dans la morale, notre première et véritable mesure est le sentiment. Le ministère de la raison se borne à vérifier et à recueillir les affections honnêtes du cœur. Il peut y avoir des occasions, compliquées et délicates, où le raisonnement est nécessaire pour apprécier la moralité d'une action; mais la justice et l'humanité sont toujours présentes à l'âme. Dans les sciences autres que la morale, nous cherchons les rapports de proportion, de similitude, de contiguité, d'effets et de causes; nous nous efforçons d'acquérir des connaissances, ou d'assurer nos connaissances acquises; mais, dans la morale, il ne s'agit jamais de chercher des faits ou des rapports inconnus : on n'a à juger ou à régler que ce que l'on connaît. Le principe qui produit l'approbation ou la désapprobation n'est pas une découverte que l'on fait, mais un sentiment que l'on éprouve. Il en est de la beauté morale comme de la beauté naturelle : on la sent bien plus qu'on ne la démontre. C'est par notre sens intime que nous jugeons d'une action bonne ou mauvaise, et non par les relations extérieures qui s'offrent à nous dans les actions mêmes. Un homme qui commet un homicide involontaire fait le même acte matériel que celui qui tue de dessein prémédité. Cependant les deux actions ne nous affectent pas de la même manière, puisque nous réputons l'une innocente, et l'autre criminelle. La bonté morale est sensible par elle-même; elle luit en nous, et cette lumière se réfléchit du dedans au dehors, et non du dehors au dedans. Il ne faut donc pas chercher hors de la conscience le discernement du bien et du mal, la distinction du juste et de l'injuste. Sans elle, comment des actions parfaitement égales dans leurs relations extérieures pourraient-elles nous paraître différentes ? Où s'arrêterait le raisonnement, si le sentiment ne le fixait pas? Aussi l'orateur romain nous dit que *la morale est née avec nous, que nous ne l'avons point reçue de nos pères, ni apprise de nos*

maîtres, ni lue dans nos livres; que nous l'avons prise, tirée et puisée du fonds même de la nature, et que c'est une loi dont nous ne sommes pas simplement instruits, mais dont nous sommes, pour ainsi dire, imbus et pénétrés (1).

Mais, soit que l'on ait cherché les sources de la morale dans la raison, ou dans le sentiment, ou dans l'un ou dans l'autre, on s'est également livré à l'esprit de système; on a voulu tout rapporter à une idée prédominante, à un principe général. Les uns ont tout expliqué par l'amour-propre (2), les autres par l'intérêt physique et sensuel (3), quelques uns par la bienveillance ou par la justice (4), plusieurs par la sympathie (5). Dans le nombre de ces systèmes, il en est, sans doute, qui sont favorables à la vertu; mais il en est qui semblent faits pour l'éteindre. Tous ont le défaut de vouloir lier, à une même cause, des effets qui n'en dépendent pas toujours, et de donner matière à une foule d'équivoques et d'erreurs, par des explications arbitraires ou forcées.

Ceux d'entre les auteurs qui posent pour principe général, ou l'amour-propre, ou l'intérêt physique et sensuel, ou le principe de l'utilité privée et publique, énoncent des affections ou des tendances qui ont incontestablement leur base dans le cœur humain. Nous ne demanderons jamais si les hommes s'aiment eux-mêmes, ou s'il y en a qui ne s'aiment pas; s'ils sont étrangers à tout intérêt physique et sensuel; s'ils sont sensibles ou non à des vues d'utilité privée ou commune. La nature

(1) « Est non scripta, sed nata lex, quàm non didicimus, accepimus, legimus; verùm ex naturâ ipsâ, arripimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus... Lex est insita in naturâ, quæ jubet ea quæ facienda sunt, prohibetque contraria. » Cic.

(2) *Maximes de La Rochefoucauld.*

(3) *Epicure et ses sensations*, *l'Homme machine*, de La Mettrie; Helvétius, *De l'esprit*, etc.

(4) Ferguson, *Principes de la science morale;* Buttler, *Dissertation sur la vertu.*

(5) Smith.

veut que l'homme se conserve, et qu'il tende à son bien-être; elle veut encore que les hommes soient unis. Or, il faut que l'homme s'aime pour qu'il pense à se conserver, et qu'il reconnaisse un intérêt commun, puisqu'il doit vivre en société.

L'amour de soi, et de tout ce qui est agréable et utile, est donc une affection naturelle. Mais qu'est-ce que l'homme? N'a-t-il à conserver que son existence physique? N'a-t-il à s'occuper que de son existence civile ou sociale? Si cela est, l'amour-propre ne doit être que l'amour de la vie, et la vertu ne peut et ne doit aboutir qu'au bien de la société. Mais je trouve dans la nature même de l'homme quelque chose de plus élevé que le sentiment de sa conservation et de son bien-être physique, et quelque chose de plus intime et de plus intérieur que ses rapports avec la société civile.

En effet, sur quoi jugeons-nous journellement nos propres actions et celles des autres? sur le motif qui les produit. Celui qui ne paie ses dettes que pour éviter la contrainte n'est à nos yeux qu'un homme lâche et prudent; celui qui les paie pour être fidèle à sa foi, nous l'appelons un homme probe. S'il ne fallait considérer que l'intérêt de la société, les deux actions mériteraient les mêmes éloges, puisqu'elles donnent le même résultat. D'où vient que nous n'y attachons pas le même prix? Nous n'avons jamais donné le nom de *crime* à des actes nuisibles, mais involontaires. Nous n'avons jamais donné le nom de *vertu* à des actes utiles ou heureux, mais intéressés. Nous accordons un plus haut degré d'estime aux actions dans lesquelles nous remarquons un plus haut degré de dévoûment. Dans l'ordre de la bienfaisance, le denier de la veuve est plus recommandable que les millions donnés par le riche. Il n'est aucun de nous qui consentît à ne passer pour honnête que par la crainte du supplice. Nos actions sont donc moins appréciées par les rapports extérieurs qu'elles ont avec la société que par ceux qu'elles ont avec le cœur, puisque, dans nos jugements, l'homme civil est sans cesse confronté avec l'homme intérieur et moral,

c'est-à-dire la conduite du citoyen avec la volonté et le caractère de l'homme.

D'autre part, comment peut-on borner l'amour-propre, l'amour de soi, à l'amour de la conservation de la vie, ou à la misérable recherche du bien-être physique et sensuel? Que de héros qui ont préféré la mort à une lâcheté! Que de sacrifices pénibles et multipliés ne fait-on pas pour s'élever à des actions grandes et généreuses? Cherchera-t-on la cause de ces phénomènes dans l'amour de la réputation, de la célébrité, de la gloire? Je demanderai alors comment on peut motiver cette préférence que l'amour de la gloire obtient sur l'amour même de la vie? Qui rend l'homme susceptible de cette grandeur d'âme, de ce courage dont tant d'exemples mémorables nous ont été transmis, d'âge en âge, par les annales de l'humanité? Je demanderai encore si c'est l'instinct seul de la conservation ou du plaisir physique qui peut être regardé comme le principe de la foi humaine, de cette foi sur laquelle repose la garantie sociale, de cette foi qui est le plus bel hommage que l'homme puisse rendre à l'homme. Dans l'être vertueux qui m'a donné sa parole, quelle est cette force secrète, cette force invisible, qui me rassure contre tous les événements, contre tous les dangers, contre la nature elle-même? Quel est, dans chacun de nous, ce besoin à la fois noble et impérieux que nous avons de n'être pas en contradiction avec notre sentiment intime, et d'obtenir l'estime de nous-mêmes? La richesse, la fortune, les succès, sont des choses utiles; mais oserions-nous les classer parmi les choses morales? Le bon n'est donc pas réduit à l'utile, et les limites de l'instinct physique ne sont pas celles de la moralité.

Donner pour premier principe à la morale la bienveillance ou la justice, prises séparément, c'est lui assigner une origine plus pure que celle de l'amour-propre ou de l'intérêt; mais cette origine ne peut être présentée comme la source commune de toutes nos actions honnêtes et vertueuses. La bienveillance ne serait point sans inconvénient,

si elle n'était dirigée par la justice, et souvent la justice doit être tempérée par la bienveillance. Oter à quelqu'un une chose qui lui est inutile, pour en gratifier un autre à qui elle est nécessaire, c'est faire une action bienveillante, mais peu juste. Repousser une injure au lieu de la pardonner, c'est faire une action qui, sans être injuste, n'est pas bienveillante. La justice et la bienveillance réunies ne suffiraient même pas pour expliquer tous les phénomènes moraux : car, la véracité, par exemple, est une vertu qui, dans maintes occasions, est indépendante des deux autres.

Les écrivains qui ont voulu résoudre par la sympathie tous les problèmes relatifs à la moralité des actions n'ont pas proposé un système plus satisfaisant. Dans ce système, qui est celui de Smith (1), on veut tout régler par l'effet que les actions produisent sur les simples observateurs. Ainsi, dit-on, quand on voit un homme en colère, on ne partage point son émotion avant que d'en connaître la cause; on sympathise plus facilement avec d'autres affections. On est porté à plaindre et à secourir, sans délibération, par un mouvement spontané, l'homme qui souffre ou qui reçoit un dommage. La sensibilité est réputée faiblesse dans celui qui est frappé par quelque accident malheureux, lorsque cette sensibilité excède la part que nous prenons nous-mêmes à son malheur. De là, on conclut que la véritable règle de la morale est moins d'aimer le prochain comme soi-même que de ne pas s'aimer plus que le prochain ne peut nous aimer.

Je conçois que, dans plusieurs occurrences, on ferait sagement de se conformer à cette règle; mais elle ne saurait être applicable à tous les cas. Sans doute, la sympathie a une grande influence, elle peut souvent nous éclairer; mais, si nous n'écoutions qu'elle, il arriverait plus d'une fois que nous n'aurions point de base pour fonder nos jugements sur la moralité : car, si c'est la sympathie qui doit

(1) *Théorie des sentiments moraux.*

être la mesure de tous ces jugements, quel est le principe qui nous guidera dans les choses qui nous sont absolument personnelles, et où, conséquemment, tous les rapports de la sympathie cessent? Dira-t-on qu'il faudra se conduire comme si nos actions étaient faites devant des témoins, et préjuger leur approbation ou leur désapprobation? Mais il y a donc en nous un principe plus universel que la sympathie, un principe qui dirige la sympathie même, qui en est la source et la cause, et qui peut ou doit la suppléer. De plus, nous agissons avant que de savoir comment notre conduite sera accueillie. Il est donc nécessaire que nous trouvions dans notre propre cœur la règle d'après laquelle nous devons agir, et dont la sympathie, que l'on donne pour cause de l'approbation des autres, n'est et ne peut être que la manifestation. La sympathie, telle que Smith l'envisage, peut donc être regardée comme la preuve d'une morale naturelle et universelle, mais elle n'en est pas le principe.

Concluons. La sympathie, l'amour-propre, l'utilité, la bienveillance, la justice, l'intérêt, sont des éléments qui se combinent, qui entrent et qui se mêlent plus ou moins dans les diverses actions humaines. Mais quelle est celle de ces affections qui est le principe de toutes les autres? voilà ce que nous chercherons toujours vainement.

L'amour de soi, ou l'intérêt, présenté comme l'affection la plus universelle, ne gouverne pas le monde autant qu'on l'imagine, à moins qu'on ne comprenne aussi sous ces termes *intérêt* ou *amour-propre*, tout ce qui est produit par le caprice, par l'humeur et par toutes les passions les plus opposées qui agitent l'homme; et alors on ne s'entend plus. On fait comme Hobbes, qui, voulant tout rapporter à des passions irascibles, disait que *le courage n'est autre chose qu'une constante colère,* sans penser que, si la colère peut quelquefois donner du courage en réveillant l'indignation, rien n'est plus opposé au courage calme qui caractérise l'âme forte, que les emportements passagers du poltron et du faible. Nous avons des familles de mots pour

exprimer les diverses causes qui produisent des mouvements divers dans l'âme humaine. L'homme est un être trop complexe pour qu'on puisse, d'un seul regard, embrasser tous ses rapports et les rendre par une seule expression. Quelque désavantageuse que soit l'idée que certains écrivains veulent se former de notre nature, il est difficile qu'ils n'accordent rien à la bonté, à la générosité, à l'aimable franchise et à tant d'autres qualités douces et honnêtes que l'on voit briller parmi les hommes les plus corrompus. Il est difficile qu'ils puissent tout réduire à un égoïsme froid et calculé. Il suffit d'observer tout ce qui se passe en nous pour se convaincre que, dans des êtres susceptibles de sentiments si élevés, de sacrifices si généreux, d'élans si sublimes, de vertus si mâles et si opposées aux passions ordinaires, il est impossible que cet égoïsme puisse être regardé comme l'unique loi de notre nature. Ce que nous disons de l'amour de soi s'applique à toutes nos autres affections, dont aucune ne paraît seule régir impérieusement la terre. Si nous voulons trouver la vérité, il faut donc renoncer à tout système, et faire en morale ce que nous avons fait en physique, c'est-à-dire recueillir les faits, observer les phénomènes, et chercher ainsi, non à fabriquer l'homme à notre fantaisie, mais à le connaître.

Quelques philosophes ont cru que, pour découvrir les vrais principes de la morale, il fallait les chercher dans de vaines hypothèses sur la possibilité d'un état absolu de nature. « C'est un grand doute, ont-ils dit, si l'homme est « fait pour la société, et si ce n'est pas de la société qu'il « tient sa méchanceté et ses vices. Il faut donc le consi- « dérer seul et abstraction faite de toute relation sociale. » J.-J. Rousseau (1) fait dériver tous ses principes des fictions qu'il se permet sur l'homme naturel et sauvage. Mais pourquoi toutes ces discussions? Il y a eu des so-

(1) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.*

ciétés plus ou moins régulières dès qu'il a existé des familles. Tous les sauvages que nous connaissons sont plus ou moins réunis; ils ont une police quelconque, quoique moins défectueuse. Si l'homme eût été destiné à vivre seul, malgré tous ses besoins, malgré tous les rapports qui le rapprochent de ses semblables, il faut convenir que la providence eût fait plus qu'elle n'eût voulu, et qu'elle eût plus exécuté qu'entrepris.

Au surplus, je conviens que c'est dans les facultés naturelles de l'homme, et dans ses rapports, qu'il faut chercher les fondements de la morale. Il faut chercher dans l'homme ce qui lui appartient essentiellement, c'est-à-dire les qualités qui ne peuvent être regardées comme l'ouvrage de la société, et qui sont un don de la nature même. On ne niera pas que l'homme doué de sentiment, d'intelligence et de liberté n'ait la conscience de lui-même, qu'il n'ait la conscience de ses facultés, et de l'usage qu'il en fait ou qu'il peut en faire. Or, on ne peut avoir la conscience de soi sans être comptable à soi-même de ses propres pensées et de ses propres actions.

D'autre part, quand on sait que l'on agit et pourquoi l'on agit, on ne peut se mouvoir sans dessein, et on ne doit pas se mouvoir sans règle. Le sentiment que l'homme a de ses facultés, et de la manière dont il peut en faire l'emploi, est donc le véritable fait ou le véritable principe qui avive les premières sources de la moralité.

L'homme a des rapports connus avec ses semblables; mais tout lui annonce qu'il existe aussi pour son propre compte, et que la société est plutôt un simple phénomène de son existence, qu'elle n'en est le but, le terme ou la loi. Chaque homme forme un tout distinct des différents êtres qui ne sont pas lui, puisqu'il a, au plus haut degré, le sentiment profond de son individualité, de sa personnalité. Malgré ses distractions, il vit plus intérieurement qu'au dehors; il communique avec les autres, mais il existe avec lui-même. Son activité, sa vie, réside essentiellement dans ses opinions, dans ses désirs, dans ses pensées, dans ses vo-

lontés. L'estime d'autrui ne nous dédommage jamais de la nôtre. Vainement serait-on en paix avec les autres hommes, si on ne l'était pas avec soi. Dans la recherche des règles de la morale, il faut donc s'occuper de l'individu avant que de s'occuper de la masse; il faut juger de la société par l'homme, au lieu de vouloir observer l'homme par la société.

C'est donc le *moi* humain qu'il s'agit de diriger. Mais que serait-ce que ce *moi*, qui a, tout à la fois, la conscience de ses moyens et de ses limites, de sa force et de sa faiblesse, de sa grandeur et de sa misère; qui tend sans cesse au bonheur, sans pouvoir l'atteindre, dont l'existence actuelle et présente serait si fugitive et si rapide, si elle ne se composait perpétuellement du passé et de l'avenir? que serait ce *moi* caché, désert et solitaire, qui voudrait tout rapporter à lui, à qui rien ne pourrait suffire, et qui ne pourrait se suffire à lui-même? D'où viendrait-il? où irait-il? quelle serait sa destination, et qui en serait le régulateur? Ces grandes questions sont répondues par la conscience que nous avons de n'avoir pas toujours été, et par celle de ce que nous sommes.

Un être intelligent, perfectible, libre et intérieur, comme l'homme, serait, à ses propres yeux, un être aussi malheureux qu'absurde, s'il n'entrevoyait pas un but satisfaisant à ses recherches et à sa perfectibilité, s'il ne pressentait ses rapports avec une intelligence supérieure à la sienne, avec l'auteur même de tout ce qui est. Un législateur suprême est donc aussi nécessaire à la morale qu'un premier moteur l'est au monde physique.

S'il n'y a point de loi qui ne dépende pas de nous, il n'y a point de morale proprement dite. Dès lors les actions ne sont pas seulement libres, mais arbitraires. S'il y a une loi que nous n'ayons pas faite, il y a donc un législateur qui n'est pas nous. L'existence d'une loi éternelle qui n'est pas notre ouvrage, et celle d'un *législateur-Dieu*, sont donc inséparables, dans tout homme, de la conscience qu'il a de soi, c'est-à-dire d'un être intelligent et libre, qui ne

peut agir sans motif, et qui ne doit point agir sans règle.

Mais où est le dépôt de cette loi éternelle, que j'appelle *morale*? Dans nos rapports avec Dieu, dans nos rapports avec les autres hommes, dans nos rapports avec nous-mêmes. Mais j'avertis que ces rapports différents sont indivisibles; qu'ils ne peuvent être aperçus séparément; qu'ils se lient et s'entrelacent, et qu'on ne pourrait méconnaître leur dépendance mutuelle, sans s'exposer au danger de raisonner, tantôt sur des effets sans cause, et tantôt sur des causes sans effets. Rien n'est isolé dans l'ordre moral, comme rien n'est isolé dans l'ordre physique. Dans chaque action, il faut considérer, par exemple, la règle générale avec laquelle elle doit être confrontée, le principe particulier qui l'a produite, et les effets qu'elle a ou qu'elle peut avoir. La règle est la mesure commune des actions humaines. Le motif particulier qui les produit en constitue le mérite ou le démérite. L'effet qu'elles ont, ou qu'elles peuvent avoir, en constate le danger ou l'utilité. L'effet est indifférent pour la moralité, en tant qu'il ne dépend pas de nous; mais, sans l'intention, ou sans le concours de la volonté, les actions n'auraient ni bonté ni malice, et, sans la préexistence de la règle ou de la loi, il n'y aurait pas même d'obligation morale. Il faut donc toujours arriver jusqu'à l'homme intérieur, c'est-à-dire à nos rapports avec la loi, avec Dieu, avec nous-mêmes, pour trouver la garantie de toutes nos actions, soit de celles qui sont uniquement relatives à nous, soit de celles qui peuvent être relatives aux autres. Il ne peut donc y avoir de vrai système, si on n'embrasse l'homme tout entier.

Les moralistes de nos temps modernes, qui ne se sont occupés que de nos rapports avec nos semblables, du bien public, de la société, de nos affections sensuelles, et de notre intérêt bien entendu, ont mal connu la constitution, l'étendue et la dignité de notre être. Ils ont posé, comme base fondamentale, le soin de notre conservation et le désir de notre bien-être. De là ils ont déduit toutes les règles de la sociabilité, qui, selon eux, ne sont que les conditions d'un pacte devenu nécessaire entre les hom-

mes, pour leur conservation commune et leur bien général.

Sans doute le soin de notre conservation et de notre bien-être ne saurait être étranger à la morale, puisqu'il est commandé par la nature; mais ne voyons-nous rien au-delà? Toutes nos forces, toute notre énergie, toute notre activité, ne nous ont-elles été données que pour veiller sur notre existence physique? Si cela est, les moyens sont plus forts que la fin, et ne peuvent que la contrarier. Nos besoins de première nécessité, nos besoins réels, nous avertissent des objets qui nous sont nécessaires ou nuisibles. Ces besoins ont des limites que nous ne pouvons franchir sans en être punis par la maladie, par la douleur, ou même par la mort. Rien n'est donc plus dangereux pour nous que l'application que nous faisons, à la recherche du bien-être physique, de l'activité sans bornes qui nous précipite continuellement vers de nouvelles découvertes, de nouvelles jouissances. Car ce n'est jamais que l'imagination qui dépravе nos sens, et qui fait que la volonté parle encore quand la nature se tait.

Il faut donc assigner un autre but à cette énergie de volonté, à ces facultés puissantes qui constituent l'homme. Si l'instinct de notre être physique est la *conservation* et le *plaisir*, l'instinct de notre être moral est la *perfection* et le *bonheur*. Ce dernier instinct est le sentiment de notre véritable destination, et le discernement des voies qui nous y conduisent.

L'homme a été fait ou créé sans son propre concours: il est donc en lui des choses qu'il a reçues avec l'existence. Ainsi, les besoins du corps, la santé et la maladie, le plaisir et la douleur, l'union des deux sexes et les suites de cette union, la sociabilité et ses effets nécessaires, sont des institutions fondamentales de la nature. Si l'homme, relativement à toutes ces diverses situations de sa vie, n'était capable que de sensations isolées et fugitives, tout se bornerait pour lui à parcourir aveuglément les révolutions successives auxquelles il serait assujetti; mais il a la conscience de ce qu'il est; il sent que la nature le des-

tine à veiller sur son propre salut, à vivre avec les autres ; à être enfant, époux et père ; il entrevoit, dans ces indications positives de la nature, les conditions et les lois de sa liberté : car il ne peut avoir la perception intime d'un ordre qui n'est pas son ouvrage, sans avoir celle d'une volonté suprême, antérieure à la sienne, et qui conséquemment doit devenir sa loi. De là naissent les notions d'*obligation* et de *devoir*, qui sont les véritables bases de toute morale.

Nous ne naissons point parfaits, nous naissons seulement perfectibles. Nous avons besoin d'exercice ou de culture ; mais le germe sacré de la moralité, mais cet esprit divin, dont l'action opère dans le monde tout ce qui est bien, existe dans toutes les âmes. Il perce à travers les préjugés, les erreurs et les passions. Quel est l'homme qui n'ait, d'une manière plus ou moins développée, la conscience de ce qu'il vaut, de ce qu'il doit, de ce qui lui est dû ? En est-il un seul qui n'éprouve, à l'approche d'un autre homme, l'émotion secrète et bienveillante qu'excite, dans tout être sensible, la vue de son semblable ? Partout la paternité, préparée par le plaisir attaché à l'union des deux sexes, ne devient-elle pas la source d'affections et de délices mille fois plus douces que ce plaisir même ?

Je sais que, si nous trouvons dans le cœur humain la tendresse, la compassion, la bienveillance, nous y trouvons aussi la jalousie, la colère, la cruauté, la vengeance, l'orgueil. Le matérialiste en conclut que les hommes sont susceptibles de toutes ces affections opposées comme les corps sont susceptibles de toutes les couleurs et de toutes les formes, et que les circonstances font tout. Le raisonnement des matérialistes pourrait être fondé, si tout ce qui se passe en nous s'y passait à notre insu. Je conçois que les êtres purement physiques, qui sont mus sans même savoir qu'ils se meuvent, ne sauraient être susceptibles de bien et de mal moral, et qu'ils sont aussi innocents quand ils ôtent la vie que peu généreux quand ils la donnent. Si

nous n'osons traiter de ridicule le jugement porté, dans une ancienne ville de la Grèce, contre une statue dont la chute avait tué un athlète, c'est que nous découvrons dans ce jugement le respect religieux que l'on portait, dans ces temps reculés, aux droits de l'humanité (1). Mais l'homme connaît les impressions qu'il reçoit et les sensations qu'il éprouve; il les discerne; il est le maître de ne pas leur obéir. Si l'on me demande ce que c'est que ce pouvoir de discernement, de choix, de résistance, je répondrai ce que répond le physicien interrogé sur les propriétés intrinsèques du mouvement ou de la gravitation : Je n'en connais pas l'essence. Ainsi, je connais le pouvoir dont je parle, par ses effets, et cela me suffit : car je ne puis m'assurer autrement de l'existence même de ma raison et de ma volonté. Pour réfuter le philosophe qui nie ce pouvoir, il me suffit de l'opposer à lui-même : malgré lui, il est autre lorsqu'il sent, lorsqu'il agit, lorsqu'il juge, que lorsqu'il écrit ou qu'il dispute.

Est-il question de savoir d'après quelle règle notre discernement s'exerce, ou quel est le principe de la préférence que l'on doit donner aux affections douces, honnêtes, généreuses et bienfaisantes, sur celles qui leur sont contraires ou opposées? Nous n'avons qu'à confronter ces diverses affections avec les desseins connus de la nature, desseins qui se manifestent à tous les yeux, à tous les esprits et à tous les cœurs, par le sentiment que nous

(1) Dans une fête consacrée à Jupiter, dans l'Attique, en mémoire d'une ancienne loi qui condamnait à la mort l'homme qui, dans un sacrifice sanglant, porterait le fer dans le sein d'un animal destiné au labourage, et devenu le compagnon de ses travaux, le victimaire, saisi d'horreur, s'enfuyait après avoir immolé un bœuf. On citait ses complices devant un tribunal ; ceux-ci accusaient les jeunes filles qui avaient fourni l'eau pour aiguiser les instruments ; celles-ci rejetaient la faute sur ceux qui les avaient aiguisés en effet ; ces derniers sur ceux qui avaient égorgé la victime, qui rendaient seuls responsables les instruments du meurtre, qui étaient condamnés et jetés dans la mer. (Elien, *Histoires diverses*, liv. V, chap. 14, liv. VIII, chap. 8.)

avons de nos facultés et de leur direction, et avec les notions des rapports qui nous lient à la reproduction et à l'amélioration de notre espèce. La pitié, la bienfaisance, la générosité, la tendresse, tendent à tout conserver. La cruauté, la malice, l'insensibilité, la haine, tendent à tout détruire. Les premières de ces affections sont sociales; les autres ne le sont pas. La tempérance, la modération, le courage, la patience, nous maintiennent dans le libre usage de nos sens et de toutes nos forces intellectuelles. Les excès, les emportements, la faiblesse, tuent à la fois l'esprit et le corps. Les idées du juste et de l'injuste sont inséparables des premiers mouvements de notre sensibilité. Nos propres passions, lorsqu'elles sont blessées, suffisent pour nous faire apercevoir l'iniquité de celles des autres. Nous sommes donc sans cesse rappelés à un ordre de choses que nous n'avons point établi, et auquel nous devons nous conformer, pour remplir notre destinée.

On m'objectera, peut-être, que je reviens, sans m'en douter, au principe de l'intérêt bien ordonné, de l'utilité privée et publique, après l'avoir d'abord écarté; mais ceux qui me proposeront cette objection ne m'auront point entendu. Je suis bien éloigné de condamner les écrivains qui veulent lier la pratique des vertus avec le véritable amour de nous-mêmes. Ce serait un grand bonheur de pouvoir persuader aux hommes qu'ils devraient être vertueux par intérêt, quand ils ne le seraient pas par devoir: car on ne fait point le mal pour le mal; on voudrait avoir le profit du crime sans être criminel (1); et des êtres qui chercheraient à nuire sans intérêt, ou contre leurs propres intérêts, seraient plus fous que méchants (2). Je n'ai garde

(1) « Neminem reperies qui non nequitiæ præmiis sine nequitiâ frui malit. » Senec., *De benef.*, lib. IV.

(2) Une femme de Sicyone, outrée de ce qu'un second mari et le fils qu'elle en avait eu venaient de mettre à mort un fils de grande espérance qui lui restait de son premier époux, prit le parti de les empoisonner. Elle fut traduite devant plusieurs tribunaux, qui n'osèrent

de méconnaître les grandes considérations qui découlent du principe du bien public ou de l'utilité générale. Qui peut douter que le bon ne tende essentiellement à l'utile, et que les affections douces et honnêtes de la nature ne soient les seules qui puissent garantir l'avantage permanent de la société? Mais je dis que l'utile peut exister sans le bon. L'homme le plus pervers fait, quelquefois, avec des intentions qui ne sont pas bonnes, des actes qui ont une utilité réelle. J'ajoute que le bon ne produit pas toujours l'utile, parce que mille circonstances, qui ne sont point en notre pouvoir, trompent souvent les espérances de l'homme le plus vertueux et le plus honnête. Il faut donc remonter à quelque principe, autre que celui de l'utilité générale, pour découvrir la source de la bonté morale. D'autre part, je soutiens que l'amour de soi, l'intérêt particulier, l'utilité privée, seraient une règle encore moins sûre que l'utilité générale, si, en convenant qu'il est impossible que l'homme ne s'aime pas, on n'examine pas avec soin comment il doit s'aimer. Il doit le faire à la manière des êtres intelligents, qui sont capables de reconnaître un ordre établi, et de sentir la nécessité de diriger leurs affections et leur conduite d'après un plan conforme à cet ordre.

Tout est plus ou moins arbitraire dans les calculs de l'utilité générale ou de l'intérêt particulier. Rien ne l'est, si l'on reconnaît des lois naturelles antérieures à ces calculs, et qui emportent une obligation proprement dite. Alors, vous donnez un but évident et immuable à l'homme moral, et vous l'attachez à ce but par le plus fort de tous les liens, par le lien de la conscience.

J'ai prouvé ailleurs l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; mais je dois m'occuper ici de ceux qui, en admettant ces dogmes, prétendent que la morale en est in-

ni la condamner ni l'absoudre. L'affaire fut portée à l'aréopage, qui, après un long examen, ordonna aux parties de comparaître dans cent ans. (*Val. Max.*, lib. VIII, chap. 8.)

dépendante. Bayle a soutenu qu'un peuple d'athées pouvait offrir les mêmes vertus qu'un peuple d'hommes religieux. Après lui, on a osé avancer que la morale ne peut être solidement établie qu'autant qu'on ne la fonde pas sur l'existence d'un Etre suprême, et *que l'univers ne peut être heureux, à moins qu'il ne soit athée* (1). Le sceptique matérialiste et le sceptique idéaliste se sont réunis sur ce point. Les anciens pensaient bien autrement que nos philosophes modernes, et leur suffrage mérite d'être pesé. Leur morale et leur législation portaient entièrement sur la crainte des dieux. On peut voir les lois de Zaleucus, de Minos, celle des Douze Tables (2). Platon, dans ses spéculations sur les lois, établit la religion pour premier fondement; il rappelle à la Divinité dans toutes les pages de ses ouvrages. Cicéron (3), en définissant les principes des lois, pose pour base l'existence des dieux et leur providence. Ce fut encore la religion qui fut le principal ressort de toutes les institutions et de tous les établissements de Numa. Ce législateur célèbre, qui mérite bien plus que Romulus d'être regardé comme le fondateur de Rome, *fit de Rome la ville sacrée, pour en faire la ville éternelle.*

Je conçois que l'on peut avoir et que l'on peut pratiquer une bonne morale, indépendamment de toute religion positive, ou quel que soit le culte que l'on professe, pourvu que ce culte n'ait rien de contraire au droit naturel; mais je ne conçois pas quel degré de certitude aurait la morale, et quelle pourrait être la garantie des devoirs, si l'on faisait abstraction de toute idée religieuse (4). Le sceptique

(1) La Mettrie, *Œuvres philosophiques, l'Homme machine.*

(2) Pythagore fonda sa doctrine sur le culte des dieux, des héros et des saints. Zoroastre établit ses lois sur le fondement de la plus belle théologie que le monde païen nous fournisse. Confucius donne pour règle fondamentale d'obéir au ciel, et de suivre en tout les ordres de celui qui gouverne.

(3) *De legibus.*

(4) Voy. Necker, *Sur l'influence des opinions religieuses.*

matérialiste, qui se fait athée, parce qu'il n'ose se faire Dieu, croit trouver une garantie suffisante de toute morale dans la manière dont on peut diriger les passions humaines, par l'éducation et par les institutions politiques. Il pense que le bien de la société est une règle plus sûre que ce qu'il appelle la superstition. Le sceptique idéaliste va jusqu'à se faire Dieu, pour se dispenser d'en reconnaître un. Selon lui, il n'existe dans l'univers que le *moi;* et l'homme connaîtrait mal sa dignité, s'il croyait avoir besoin d'un secours étranger, ou de se préoccuper de craintes et d'espérances, de récompenses et de peines, pour être vertueux. Ce n'est pas, dit-on, connaître la vertu, qui doit être essentiellement désintéressée, que de la lier à des idées de bonheur et de félicité. C'est mal se connaître soi-même, que de ne pas se borner à la jouissance sublime d'être en harmonie avec soi.

Je reconnais, avec le sceptique matérialiste, la force de l'éducation et des institutions politiques; mais l'éducation doit être dirigée. Comment le sera-t-elle? quelle sera la base de nos institutions politiques? Ne faut-il pas une prise naturelle pour pouvoir former des liens d'habitude ou de convention? La grande pensée du bien public ne suppose-t-elle pas déjà les notions du bien et du mal? La société n'a pas créé le juste et l'injuste; elle n'a pas créé la fidélité, la bonne foi, la bienveillance; mais ce sont les principes de justice, de bienveillance et de bonne foi, qui ont rendu la société possible (1). Il faut donc tou-

(1) « Est quidem vera lex, diffusa in omnes, constans, sempiterna. Huic legi non abrogari fas est, neque derogari in hac aliquid licet; neque tota abrogari potest, neque verò aut per senatum, aut per populum, solvi hac lege possumus... Neque, si nulla erat bona scripta lex de stupris, idcirco non contra hanc legem sempiternam Tarquinius vim Lucretiæ attulit. Erat enim ratio profecta à rerum naturâ, et ad recta faciendum impellens et à delicto avocans, quæ non tùm incipit lex esse quùm scripta est, sed tùm quùm orta est : orta est cum mente divinâ. » Cic.

jours remonter à des principes qui ont devancé la société même. D'Alembert, dans ses *Éléments de morale*, a cru devoir parler de la morale de l'homme avant que de parler de celle du législateur des états, de celle du philosophe. Il a senti que l'idée de faire des lois, de fonder des états, de former des associations et des pactes, n'aurait jamais pu naître, si l'homme, comme tel, n'eût pas trouvé en lui les sentiments et les dispositions nécessaires à l'établissement et au maintien de l'ordre social. De quoi se composerait la conscience publique, si elle n'était le résultat des affections et des impulsions honnêtes qui dirigent la conscience de chaque particulier? La morale n'est donc pas l'ouvrage de l'éducation, ni le fruit de la politique, mais elle doit être la base de la politique et l'objet principal de l'éducation.

Sans doute, une bonne éducation, des institutions sages peuvent contribuer et contribuent réellement à la propagation, à la pratique de la bonne morale; mais, afin que l'éducation soit assez bonne, et que les institutions soient assez sages pour produire cet effet, il faut qu'elles ne laissent point oublier aux hommes qu'il est des choses qui ne sont point faites à mains d'hommes, et qu'au-dessus de toutes les lois écrites est une loi naturelle, qui est émanée de l'éternelle justice, que l'on ne peut violer impunément, qui commande aux individus et aux nations, aux sujets et aux rois, et dont les divers législateurs ne sont et ne peuvent être que les fidèles et respectueux interprètes. Sans cela, tout est variable, incertain, arbitraire; il n'y a plus de règles générales et communes; il n'y a plus de *conscience*, ni d'*obligation* proprement dite.

Formey définit la vertu, *la justesse de l'esprit appliquée aux affaires et aux actions de la vie*. Mais, dans les choses où les passions interviennent presque toujours, peut-on être constamment vertueux, si à un esprit juste on ne joint un cœur droit? Ceux qui ne voient qu'un pur mécanisme dans l'homme moral comme dans l'homme physique, et qui font tout dépendre de la force de l'ha-

bitude ou de celle des impressions que l'on reçoit, offrent un bien misérable appui à ce qu'ils appellent les vertus sociales. L'habitude règle encore plus les manières que les mœurs, et les formes que les actions. D'autre part, il y a dans l'homme un principe actif, un principe toujours vivant, qui est toujours diversement mû selon les diverses circonstances; qui est sans cesse suceptible de nouvelles impressions, et à qui des habitudes antérieures ne sauraient conséquemment donner, dans tous les cas, une direction constante et uniforme. Dira-t-on que l'on peut se servir de certaines passions pour ménager des contre-poids à d'autres dans l'objet de maintenir un certain équilibre? Mais, sans parler de l'insuffisance de ces contre-poids, je réponds que, par un tel système, on détruit toute moralité dans le moment même où l'on se propose d'assurer la pratique de la morale. Car l'amour de la bonne renommée, de la gloire, de l'estime publique, peut, par exemple, incontestablement nous engager à faire de grandes choses, comme l'amour de la santé peut nous rendre tempérants; mais en est-on pour cela plus moral dans le sens que les hommes de tous les pays et de tous les siècles ont attaché à ce mot? Un être qui a la conscience de lui-même n'est vraiment bon, honnête et vertueux, qu'autant qu'il l'est à ses propres yeux, et qu'il continuerait de passer pour tel aux yeux des autres, s'il leur manifestait ses plus secrètes pensées (1). Pour être grand il ne suffit pas de le paraître; il faut l'être en effet. De plus, pour obtenir la réputation, il faut quelquefois sacrifier le bien. Ce n'est donc point établir la vertu, c'est en étouffer jusqu'au germe que de ne s'occuper, dans l'homme, que de l'acteur, sans s'occuper de l'homme même.

Le sceptique idéaliste croit se débarrasser de cette ob-

(1) « Pour être apte à des actions nobles et grandes, il faut, dit très judicieusement Plutarque, avoir une confiance dans ses propres forces, et une fermeté au dessus de tout éloge et de tout blâme. » *Vie de Timoléon.*

jection en disant qu'il est une *conscience*, et que tout notre devoir est de nous mettre en harmonie avec elle; mais, s'il faut l'en croire, nous dégradons l'homme presque autant que le dégrade le matérialiste en parlant de l'existence de Dieu dans un traité de morale. « Dieu ne vous est « nécessaire, dit-on (1), que pour inviter l'homme à la « vertu par la crainte d'un vengeur ou par l'espoir de la « félicité. Tout ce système est idolâtre et sensuel. Il faut « pratiquer la vertu pour elle-même, uniquement par le « soin de notre propre dignité. Tout ce qui n'est pas « moi n'est rien que par moi et pour moi : je dois donc « me concentrer uniquement dans la conscience de moi-« même. »

Je ne sais qui, du matérialiste ou de l'idéaliste, est le plus absurde; mais l'un et l'autre sont également dangereux. L'égoïsme métaphysique de l'idéaliste est le dernier terme du délire. Si l'homme est trop grand pour ne pas s'estimer, il est trop borné pour se suffire. Quel est donc ce *moi*, absolu et vague, dont on parle avec tant d'emphase, en qui tout existerait par la seule force de son libre arbitre, et qui ne s'établirait lui-même qu'en faisant abstraction de sa propre existence? L'homme peut-il donc exister sans objet? Je reconnais en lui la faculté de connaître, celle de sentir, de vouloir, d'aimer, d'agir; mais la faculté de connaître suppose hors de nous des objets de connaissance; la faculté d'aimer suppose hors de nous des objets aimables. Ce que nous disons de ces deux facultés s'applique à toutes les autres. L'infini comprend tout, c'est l'être par essence; mais le *moi* fini ne peut être vivifié que par le *toi*, et il ne peut exister que par une volonté ou par une cause antérieure à son être. C'est ce qui a fait dire très ingénieusement au philosophe Jacobi : « Dieu étant le seul être qui puisse expliquer et remplir

(1) *Appel de M. Fichte au public sur les imputations d'athéisme qui lui sont faites par l'électeur de Saxe, qui prohibe son journal.*

« l'homme, je pars, comme les Orientaux dans leurs con-
« jugaisons, de la troisième personne (1). » Mais, nous dit-on, il n'y a plus de vertu s'il n'y a pas désintéressement; elle cesse si vous la fondez sur l'existence d'un Dieu rémunérateur et vengeur.

Tout ceci n'est qu'un effrayant abus de mots. Agir sans intérêt, ce n'est pas agir sans motif, sans objet et sans affections. La raison poursuit la vérité, et le sentiment poursuit le bonheur. Nous sommes portés à espérer et à craindre, comme nous sommes capables d'aimer. Le désintéressement ne consiste point à éteindre la sensibilité, ce qui serait impossible, mais à la bien diriger. Nous ne pouvons vivre d'abstractions. Le pur *moi*, contemplatif de lui-même, n'est qu'une folie spéculative, démentie par la véritable conscience que nous avons de nous.

Serai-je plus disposé à la générosité, à la bienfaisance et à toutes les vertus sociales, quand on m'aura persuadé qu'il faut renoncer à la pitié pour être vertueux en secourant le malheureux, ou en soulageant l'infortuné, et que, pour n'être pas humain sans mérite, il faut savoir l'être sans humanité? Serai-je plus disposé à remplir mes devoirs envers mes semblables, quand je ne verrai en eux que des fantômes, des êtres abstraits, sans réalité? Enfin, serai-je plus disposé à faire le bien, quand il ne m'offrira qu'une perfection logique, sans aucun but, et qu'il ne consistera que dans l'idée que j'aurai pu m'en former? Ah! gardons-nous de chercher à nous rendre insensibles, dans le vain espoir de nous rendre meilleurs! Exister pour nous, c'est sentir. Pourrions-nous ne pas vouloir être heureux, et pourrions-nous l'être, si notre cœur demeurait vide? On aime la vertu parce qu'on la trouve aimable; on la pratique parce qu'on l'aime. On se complaît dans les sentiments de tendresse, de pitié, de miséricorde, et dans

(1) *Lettres à M. Moyse Mendelshon, sur la doctrine de Spinosa*, préface, p. 24.

tant d'autres affections bienveillantes qui donnent un si doux ébranlement à l'âme, qui modèrent l'énergie et l'intérêt personnel, et qui, par cela même, sont en quelque sorte la sauve garde du genre humain. L'homme moral n'est qu'*amour*; et quel principe plus fécond que l'amour en sacrifices généreux, en actions grandes et sublimes! C'est ce sentiment qui fait les bons pères, les bons fils, les époux fidèles, les bons citoyens. Chercher le noble désintéressement qui caractérise la vertu dans une froide et triste impassibilité, ce serait chercher la vie sous les glaces de la mort, et l'être dans les sombres abymes du néant.

J'ai dit que l'homme ne peut se suffire; et la preuve en est dans nos besoins, dans nos désirs, dans nos affections, dans nos espérances, dans nos craintes. Il n'est donc pas destiné à être seul? J'en conclus que la religion lui est aussi naturelle et plus nécessaire que la société. Car, si la société est la communion de l'homme avec ses semblables, la religion est la société de l'homme avec Dieu.

Malgré ses relations multipliées avec ses semblables, l'homme est seul quand il pense, quand il désire, quand il délibère, quand il veut, et souvent même quand il agit; il est seul quand il souffre, il est seul quand il meurt. Que deviendrait l'âme humaine, abandonnée à cette solitude profonde, si elle n'en était arrachée par la grande idée de l'existence de Dieu, idée vaste et pénétrante, qui, dans tous les instants de notre existence, nous offre à la fois un législateur, un modèle, un témoin, un consolateur, un juge? Aussi l'histoire de tous les peuples constate que la religion est d'instinct, comme la sociabilité (1).

Qu'importe à la morale, dit-on, que l'on admette un

(1) « Vous trouverez des villes sans murs, sans rois, sans théâtres; mais vous n'en trouverez jamais sans dieux, sans sacrifices, pour obtenir des biens et écarter des maux. » PLUTARQUE.

Quelques voyageurs ont prétendu avoir rencontré des peuples dans lesquels, s'il faut les en croire, ils n'ont trouvé aucune trace d'idées religieuses. La Peyrouse cite deux ou trois exemples pareils. Les a-t-il

Dieu, ou que l'on ne l'admette pas? A-t-on besoin de n'avoir aucun doute sur l'existence de Platon, pour trouver admirables les maximes publiées sous son nom? Tous les êtres physiques ne suivent-ils pas leurs lois, sans avoir la connaissance de la première cause qui les meut ou les dirige? Ne suffit-il pas à l'homme de savoir que les lois de la morale sont celles de la nature, pour qu'il sente l'obligation de s'y conformer et de les suivre? Voyez les spinosistes, n'ont-ils pas publié la morale la plus pure, et n'ont-ils pas reconnu que, pour y être fidèle, il suffit de ne pas renoncer à la raison (1)?

Enoncer ces sophismes, c'est les réfuter. Je conçois qu'il est très indifférent à l'univers que Platon ait existé ou n'ait pas existé. La bonté des ouvrages de ce philosophe est très indépendante de la conviction ou des doutes que l'on a sur le point de savoir quel en est le véritable auteur: dans un pareil cas, c'est le mérite de l'ouvrage qui nous fait apprécier celui de l'auteur; mais ce n'est jamais le nom seul de l'auteur, à moins qu'il ne fût déjà célèbre sous quelque autre rapport, qui accrédite l'ouvrage. Mais un Dieu législateur donne à la morale un degré de fixité, de certitude, d'autorité et d'universalité, qu'aucun homme, quel qu'il soit, ne peut communiquer à la doctrine qu'il suit ou qu'il professe; car la raison d'aucun homme n'a le droit d'asservir celle d'un autre. Il n'est donc rien moins

bien vérifiés? Après un simple séjour de vingt-quatre heures, peut-il juger des peuples dont il ne connaît point l'idiome, et dont il n'avait entrevu que quelques individus épars sur la côte à laquelle il abordait? Un ancien voyageur avait dit que les Hottentots n'avaient point la croyance d'un Dieu. Quand on a mieux connu ces sauvages, on s'est convaincu non seulement qu'ils croyaient à un Dieu, mais qu'ils en avaient une idée très distincte et très raisonnable.

(1) « Ratio est vera lex... Sortem tuam, quæcumque sit, æquo animo feres; stultam ambitionem et rodentem invidiam procul fugabis; perituros contemnes honores, ipse brevi periturus; jucundam deges vitam, nihil admirans aut horrescens: vitam hilarè, mortem tranquillè obeaunus. » (*Pantheisticon*, ouvrage imprimé en Angleterre.)

qu'indifférent pour la morale, qu'on admette ou qu'on n'admette point l'existence de Dieu.

Dire que la morale est une loi de notre nature, que tous les êtres suivent leurs lois, et qu'il ne faut que se sentir et se connaître pour se croire obligé à suivre celles qui sont inhérentes à notre manière d'exister, c'est mettre une sorte de fatalité à la place de l'intelligence, et raisonner sur des êtres pensants et libres, comme on pourrait le faire sur des êtres qui n'auraient ni pensée ni liberté. Ceux-ci suivent leurs lois par une impulsion aveugle; ils n'ont pas le pouvoir de les violer. Il n'en est point ainsi des êtres pensants et libres : de pareils êtres ne peuvent reconnaître la nécessité de se soumettre à d'autres êtres de la même espèce, et moins encore à des êtres purement physiques, dont ils se sentent indépendants dans la plus noble partie d'eux-mêmes, et auxquels ils se jugent supérieurs. Cependant, quelque idée que les êtres pensants et libres puissent se former de leur grandeur, ils sentent qu'ils sont essentiellement des êtres subordonnés, puisqu'ils sont forcés de reconnaître des limites; et ce n'est même que parce qu'ils reconnaissent des *rapports de subordination* qu'ils peuvent reconnaître des rapports d'obligation et de devoir. Or, à qui de tels êtres seront-ils subordonnés? A leur propre nature, dit-on; mais leur nature, intelligente et libre, n'emporte point de nécessité; rien ne peut forcer ni contraindre l'opinion, la volonté et le cœur; l'univers entier s'écroulerait sur l'homme, qu'il l'écraserait sans l'abattre. Des êtres intelligents et libres ne peuvent donc avoir des rapports de subordination morale qu'avec une intelligence supérieure.

Répliquera-t-on que de tels êtres doivent regarder comme leur prérogative la plus noble celle de n'avoir à obéir qu'à eux-mêmes, qu'à leur conscience? Dès lors nous voilà ramenés à l'égoïsme métaphysique. Mais oublie-t-on que, si l'homme a le sentiment de la noblesse de son être, il a également celui de son indigence? Il n'est aucun homme assez insensé pour oser croire qu'il soit à la fois

sujet et objet de toutes ses facultés. Leur action et leur tendance nous avertissent suffisamment qu'elles ont un but, qu'elles ne sont pas elles-mêmes le but, et que le seul moyen d'en jouir est de les exercer. Si la raison est la perception des choses qui appartiennent à l'esprit, la conscience est la perception de celles qui appartiennent au cœur. Il faut donc qu'il y ait quelque chose de réel qui puisse devenir l'objet de nos perceptions. C'est sans doute une grande satisfaction d'être en harmonie avec sa conscience; mais ce pouvoir de discernement, cette intelligence vive, que nous appelons conscience, doit être elle-même en harmonie avec la sagesse suprême, dont elle n'est que la représentation et l'image. Sans cela, je ne vois qu'un vide affreux dans l'âme humaine. Le dogme de l'existence de Dieu, placé à la tête de la morale, n'est pas plus contraire à notre dignité que ne l'est l'aveu forcé, par notre faiblesse, que nous ne sommes pas Dieu. Le cœur, qui a besoin d'espérer, de craindre, d'aimer, ne peut être lié à la morale que par la religion, qui n'est que Dieu rendu sensible à toutes les affections du cœur.

Je ne sais s'il est possible d'être vertueux et athée. Quelques individus heureusement nés peuvent offrir à cet égard quelques exemples rares; mais je sais que la vertu, sans l'existence de Dieu, n'est qu'un calcul de l'intérêt ou une abstraction de l'école. L'intérêt remue les passions, bien loin de les étouffer; il divise les hommes plutôt qu'il ne les unit; il les concentre dans l'abjection du *moi* sensuel. Une abstraction n'a aucune prise sur le sentiment. Cependant l'homme ne peut vivre sans affection. Il arrivera que, si l'homme ne reconnaît point de Dieu, tout, dans la poursuite de ses passions et de ses désirs, *deviendra Dieu pour lui, excepté Dieu même.* Cette sorte d'idolâtrie morale sera pire mille fois que les faux cultes des païens. Aussi Bacon observe que, *si un peu de philosophie peut nous rendre irréligieux, beaucoup de philosophie nous prouve que l'on ne peut se passer de religion.*

Si la philosophie veut être utile à la morale, elle ne

doit donc point se séparer de la religion, ni mépriser la lumière du sentiment. Le vrai ministère de la philosophie est de devenir, par ses maximes et par ses préceptes, la mémoire du cœur, et d'empêcher, en donnant des idées exactes de la Divinité, que l'on n'abuse de la religion.

La vertu a été pratiquée avant que des sages eussent disserté sur la vertu. *Aristide était juste avant que Socrate eût défini la justice.* En général, la masse des hommes se conduit par les impressions vives et spontanées de l'âme, qui sont la seule espèce convenable à la multitude, et sans lesquelles il n'y aurait peut-être que des monstres. C'est donc dans les affections naturelles qu'il faut chercher le vrai fondement de tout le bien moral dont nous sommes capables; elles peuvent être affaiblies, elles ne sont jamais entièrement éteintes. Le méchant même trouve odieux qu'on le soit à son égard. Son intérêt mis à part, il veut, autant qu'aucun autre, que l'on soit honnête, reconnaissant, miséricordieux (1).

Au milieu de nos cités les plus corrompues, si une grande vertu est mise en action sur nos théâtres, si l'on peint la courageuse fidélité d'un époux, l'intéressante résignation d'un père malheureux, le retour de la pitié filiale dans une âme long temps égarée, que vois-je? Une situation bien rendue produit subitement une commotion universelle; chaque expression de sentiment perce, comme un éclair, jusque dans le fond des cœurs. Par une sorte de prodige, l'assemblée en-

(1) « Une marque sûre, dit Hiéroclès, que la droite raison est naturelle aux hommes, c'est que l'injuste, lorsqu'il s'agit de quelque affaire où il ne va point de son intérêt, juge exactement selon les règles de la justice, et l'intempérant selon celles de la modération et de la sagesse. En un mot, tout vicieux a de justes idées en matière de choses où il ne se laisse pas prévenir par la passion. Voilà pourquoi un méchant homme peut s'amender et devenir vertueux, parce qu'il n'a qu'à ouvrir les yeux et à condamner le dérèglement de sa conduite passée, qu'il ne peut que reconnaître s'il y fait bien attention. » *Commentaires sur les Vers dorés de Pythagore*, traduction de Dacier.

tière s'ébranle ; on admire, on s'attendrit, on donne des soupirs ou des larmes à la vertu souffrante ; on maudit le crime heureux ; un rayon céleste luit dans toutes les âmes ; les passions, les vices, les intérêts particuliers, s'évanouissent comme des ombres ; on ne retrouve plus aucune trace des imperfections humaines dans cette multitude d'hommes (1), et la voix du peuple devient celle de Dieu.

Je suis pourtant bien éloigné d'interdire à la philosophie ou à la raison l'examen et la discussion des objets qui appartiennent à la morale. Il est utile, il est nécessaire que la raison intervienne ; mais ses préceptes ne sont et ne peuvent être qu'un développement, un progrès bien ordonné de nos affections primitives. La raison dirige et régularise ces affections ; elle en déduit des principes qui nous éclairent encore quand le sentiment se refroidit, et qui s'appliquent aux cas les plus délicats et les plus difficiles. Aussi, quand les peuples se civilisent, leur morale s'épure. Si c'est par la conscience que l'homme est un être moral, c'est par la raison qu'il est perfectible dans sa moralité même. Les mariages sont mieux réglés, les familles mieux gouvernées, et les devoirs respectifs mieux connus.

Les affections les plus honnêtes ont besoin que l'intelligence vienne à leur secours. Leur impulsion serait souvent trop aveugle, si elle n'était éclairée par l'entendement. En effet, les sentiments naturels, que nous avons présentés comme les fondements de la morale, pourraient devenir très funestes, s'ils étaient livrés à eux-mêmes. Comment se déterminer à punir le coupable, si l'on n'écoutait que la compassion ? Comment se défendre des partialités, si l'on ne prenait conseil que de l'amitié? Comment ne pas favoriser l'oisiveté et la paresse, si on ne consultait que

(1) Alexandre, tyran de Phérès, impitoyable envers ses propres sujets, s'attendrissait à la représentation des malheurs fictifs d'Hécube ou d'Andromaque.

la bienfaisance? Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, l'amitié en injure et la bienfaisance en abus, la raison, la saine philosophie, règle nos affections particulières par la grande pensée du bien public; elle subordonne les sentiments que nous inspirent quelques individus au sentiment plus général qui nous lie à notre espèce; elle nous prouve que la bienfaisance doit s'exercer avec discernement, et que l'amitié doit être limitée par la justice; elle nous fait entrevoir une grande cruauté, envers des hommes et envers nous-mêmes, dans la fausse pitié pour les méchants.

Que de lumières la connaissance raisonnée de nos facultés et de nos rapports, la connaissance raisonnée de nous-mêmes, n'a-t-elle pas répandues sur toutes les branches de la morale! On n'a plus envisagé les actions uniquement comme belles, mais comme bonnes; comme brillantes, mais comme honnêtes. Les fausses idées d'honneur, les vaines parades de vertu, se sont évanouies. Une doctrine simple et pratique, vraiment faite pour des hommes destinés à agir, à se supporter, à se secourir mutuellement, a succédé à des théories ridicules et contentieuses. On n'a plus demandé, comme autrefois, si le suicide est un acte de faiblesse ou un acte de courage, ce qui présente une question insoluble: car, s'il y a de la faiblesse à ne pouvoir supporter les maux de la vie, il y a du courage à mépriser la mort, c'est-à-dire à ne pas craindre ce que les hommes en général craignent le plus; mais on demande si un homme peut, en trompant les vues de la nature, refuser de porter le poids de sa propre destinée, et disposer arbitrairement d'une existence dont il est comptable au maître de l'univers. Le duel a été rangé dans la classe des crimes, l'oisiveté et l'égoïsme dans celle des vices; on a recommandé, encouragé, rehaussé toutes les vertus désintéressées et sublimes d'une âme expansive qui ne s'isole jamais des autres, qui sait, par un effort généreux, s'identifier avec ses semblables, et se placer dans une telle

situation, qu'il n'y ait que le bonheur général qui puisse ajouter à son propre bonheur.

C'est à la raison qu'il appartient de réduire en corps de doctrine ce que les particuliers se doivent entre eux, ce qu'ils doivent à la société, et ce que la société doit aux particuliers.

On ne se réunit que pour se soutenir et pour se défendre. La garantie des propriétés et des personnes est donc à la fois le principe et la fin de l'association.

La société doit à tous ses membres des lois impartiales et justes. Les lois existent pour les hommes, et non les hommes pour les lois.

La juridiction des gouvernements ne doit être qu'un pouvoir de protection et d'administration : car elle a été établie, selon Montaigne, *non en faveur des juridiciants, mais en faveur des juridiciés.*

L'utilité publique, sur laquelle les gouvernements sont chargés de veiller, n'est point, comme quelques philosophes modernes voudraient le donner à entendre, une vaine abstraction : c'est l'utilité de tous les individus qui composent le public.

Par cette définition, la maxime que *l'intérêt public doit être préféré à l'intérêt particulier* se trouve réduite à ses véritables termes. Un *intérêt* quelconque ne peut être appelé *particulier* qu'autant qu'il se trouve contraire à l'intérêt public ; s'il s'y trouve conforme, il s'identifie et se conforme à lui.

Un intérêt peut être individuel dans son application, sans être particulier dans son objet. Souvent l'intérêt d'un seul est l'intérêt de tous. Il importe, par exemple, à la société que personne ne puisse être dépouillé de ses possessions, ou privé de sa liberté, de son bonheur et de sa vie, que dans les cas prévus par la loi, et dans les formes que la loi a établies. L'individu que l'on voudrait, arbitrairement et en dépit des lois, sacrifier à un mystérieux intérêt d'état, serait donc autorisé à se plaindre, au nom

sacré de l'intérêt public, et à demander d'être respecté dans ses propriétés et dans sa personne, comme s'il était lui seul la patrie tout entière.

Quand l'intérêt individuel tend aux préférences, il s'isole de l'intérêt public, il devient particulier ; mais quand il ne tend qu'à l'égalité, c'est-à-dire qu'à se maintenir dans les droits que l'association s'est engagée de garantir à tous, il a, dans une telle hypothèse, toute la faveur de l'intérêt public même. Alors, loin qu'il soit vrai qu'un seul doive souffrir pour tous, il est vrai au contraire que tous, s'ils le peuvent utilement, doivent savoir se sacrifier pour un seul : car il n'y a d'association que pour que la force puisse protéger la faiblesse, et pour que les droits individuels de chaque citoyen soient conservés et défendus par la force publique de la cité.

Il n'y a point de bien sans mélange de mal ; il n'y a point de mal dont il ne puisse résulter quelque bien. Ce qui nuit aux uns sert aux autres. Les violences exercées contre des individus peuvent tourner momentanément au profit de l'état. Les malheurs de l'état peuvent contribuer à la prospérité passagère de quelques individus. Ainsi, la confiscation arbitraire des fortunes privées accroîtra, si l'on veut, le trésor public, comme le pillage du trésor public pourrait grossir certaines fortunes privées ; mais tout ce désordre ne saurait nous présenter l'image d'un véritable bien commun.

Le principe du bien commun, qui a fondé les sociétés, est *la volonté constante de faire*, non pas seulement *le bien* de plusieurs ou de la multitude, mais celui *de l'universalité*. Ce principe n'est que la justice elle-même, qui veille sans cesse sur le corps et sur chacun de ses membres, et qui consiste à rendre ou à conserver à tout individu ce qui lui appartient.

Comme le premier bien est de ne pas souffrir, le premier précepte est de ne pas faire de mal. Ce précepte est prohibitif et absolu : il marche avant celui de faire du bien; il oblige les souverains comme les particuliers. Dans

la politique, ainsi que dans les actions ordinaires de la vie, on n'est donc autorisé à faire, même un bien public, qu'autant que l'on s'est assuré que l'on ne fait injustement de mal à personne.

Si un seul individu souffre injustement, le principe du bien commun est violé; le droit social est enfreint. Il n'y a d'exception à cette règle que pour les inconvénients et les maux qui ne sont point l'ouvrage de la volonté, et qui sont inséparablement attachés à l'imperfection des institutions humaines. *La justice est la vraie bienfaisance des gouvernements;* elle est la vertu des empires; et cette vertu peut être regardée comme la clé de la voûte dans le grand édifice de la société.

Le genre humain ne compose proprement qu'une seule famille; mais cette immense famille ne pouvait vivre réunie sous le même régime; elle s'est séparée en différents corps de peuples : de là vient cette multitude de nations répandues sur la surface du globe.

Les nations sont, par rapport à la société universelle des hommes, ce que les individus sont par rapport à la société particulière; elles ont entre elles des lois à exercer et des devoirs à remplir : elles doivent toutes contribuer au bonheur de l'espèce.

La morale des nations est dans la même loi naturelle qui régit la conduite du moindre particulier; mais, de peuple à peuple, les sentiments naturels ne peuvent conserver l'activité et l'énergie qu'ils ont d'individu à individu; ils s'affaiblissent en se généralisant. C'est surtout alors qu'il est nécessaire que la philosophie vienne au secours du cœur, parce qu'il faut dans ce cas que la sagesse soit, en quelque sorte, le supplément du sentiment.

Aussi on a vécu pendant des siècles sans retrouver presque aucune trace de droit humain entre des hommes qui ne foulaient pas la même terre. Dans chaque peuple, l'amour de la patrie avait dégénéré en haine nationale contre tous les autres peuples. Les communications étaient interdites; un étranger était un ennemi; une ancienne loi

infligeait une peine à celui qui indiquait à un étranger la maison d'un Romain ; chaque nation avait ses dieux, et se croyait appelée par le Ciel à subjuguer toutes les autres. La paix n'était jamais qu'une préparation à la guerre; les hostilités étaient sanglantes. Aristote compte le brigandage parmi les manières légitimes d'acquérir. Les vaincus étaient souvent exterminés ; on les faisait esclaves quand on ne les mangeait pas. Le nom sacré de *droit des gens* était donné aux coutumes les plus féroces.

Diverses causes ont successivement adouci ces coutumes. Le christianisme, en s'étendant, a établi des rapports entre les différents peuples qui l'avaient embrassé. Le commerce, dont les progrès ont été facilités par tant de causes, a fait sentir aux habitants des diverses contrées le besoin de s'unir et de se rapprocher. Si on peut lui faire le reproche d'avoir affaibli le désintéressement et la générosité, on lui doit d'avoir écarté la violence et le brigandage. Mais c'est la philosophie qui a fait rentrer le droit des gens dans le sein de la morale, en montrant que cette espèce de droit n'est que l'application, à l'espèce entière, des sentiments et des principes de bienveillance et de justice qui nous lient à ceux de nos semblables avec lesquels nous vivons dans la même société.

Grotius appuyait la politique des nations sur des citations de poètes, et Puffendorff sur des coutumes ou sur des exemples qui pouvaient n'être souvent que des crimes ou des abus. Le philosophe a dit, avec le vieillard de Térence : « Je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger (1). » Par ce trait de lumière, il a fait entrevoir les liens de confraternité originelle, fondée sur l'identité des besoins, des peines, des plaisirs, et de tous les rapports essentiels des hommes entre eux, sous toutes les latitudes. Il a recommandé la pratique de l'hospita-

(1) *Homo sum, humani nil a me alienum puto.*
Je suis homme ; tout homme est un ami pour moi.
RACINE fils.

lité et de la bienfaisance envers tout individu qui la réclame, quels que soient ses mœurs, sa contrée, ses lois et son culte. Il a prêché la bonne foi dans les traités, la douceur dans les combats et la modération dans la victoire. Il a établi que la guerre n'est que le droit d'une légitime défense; que la conquête, par elle-même, n'est point un droit, et qu'elle ne le devient que par le consentement, au moins, tacite du peuple conquis. Il a subordonné tous les procédés des nations à la justice naturelle; et il a prouvé que cette justice est, sur la terre, la providence du genre humain.

Je sais que, les nations vivant entre elles dans l'état de nature, les plus saintes maximes du droit des gens sont souvent violées, parce qu'on a peu de moyens pour les faire observer; mais je sais aussi que les peuples qui ne peuvent être gouvernés entre eux par les lois le sont par les mœurs générales. Or, peut-on nier que les mœurs ne soient, au moins en partie, le produit de la douce et lente influence des connaissances et des lumières?

J'aperçois les progrès d'un meilleur droit des gens, dans la politique plus mesurée et plus régulière des cabinets, dans la confiance et la fréquence des communications, dans l'abolition de l'absurde droit d'aubaine, dans les lois faites partout pour modérer les rigueurs dont on usait envers les étrangers (1), dans l'extinction de la morgue nationale et de toutes les dangereuses rivalités qui en étaient la suite; enfin dans les proclamations, dans les manifestes que les gouvernements sont si attentifs à publier quand ils commencent ou repoussent des hostilités. S'ils ne sont pas toujours justes, ils sont toujours assez éclairés pour

(1) « La porte de justice a été ouverte à tous les étrangers. » *République de Bodin*, liv. I, ch. 7, p. 79.

« Les étrangers sont regardés, en France, comme personnes privilégiées quand ils viennent réclamer la protection nationale. » D'Aguesseau, t. IX, p. 324.

vouloir le paraître; ils sentent qu'il est des principes que l'on ne peut plus méconnaître sans honte et sans danger, et qu'il existe, pour ainsi dire, au milieu des nations policées, une sorte de conscience publique qui juge les peuples, les souverains, qui juge les justices même.

Ainsi la morale, bien connue et bien développée, embrasse les individus, les familles, les corps de nation, la société générale des hommes. La philosophie peut et doit montrer cette liaison; mais elle détruit son propre ouvrage si, en établissant la morale, elle écarte la religion. Dans nos connaissances ordinaires, l'esprit et le talent font tout; mais, dans la morale, on n'arrive jamais jusqu'à l'homme, si on n'arrive jusqu'au cœur. C'est dans le cœur que les premières semences de la vertu ont été jetées, et ce n'est que par le cœur que l'homme peut s'attacher à la vertu, et se rendre capable de tout ce qu'il y a de beau, de bon, de grand. Or il n'y a que la religion qui puisse être la vie du cœur ou de la conscience. Car, sans la religion, que seraient les conseils, les remords, les promesses ou les terreurs de la conscience? Si la morale est une des grandes preuves du dogme de l'existence de Dieu, parce qu'elle annonce des rapports qui ne peuvent être qu'un pur ouvrage de l'équité suprême, d'une éternelle intelligence, le dogme de l'existence de Dieu est, à son tour, le premier appui de la morale. Toute doctrine est fausse, qui ne réunit pas à la fois Dieu, l'homme et la société.

Mais, en réunissant ces trois objets, on s'est convaincu que la morale est la plus complète de toutes les sciences, soit qu'on la considère par rapport aux vérités qui en sont le principe, soit qu'on la considère par rapport à l'enchaînement de ces vérités et des connaissance qui en naissent. En métaphysique, la chaîne de nos connaissances est souvent rompue; en physique, elles sont dispersées comme en différents points, qui sont, plus que d'autres, à notre portée; mais, en morale, tout se tient. Les vérités naissent des vérités. Toutes les difficultés ont leur solution en elles-mêmes. Si nous nous trompons quelquefois, c'est dans l'ap-

plication du principe connu; mais l'erreur ne frappe jamais sur le principe. Dans cette grande et importante science, tout est fondé sur ces bases inébranlables, que nous sommes hommes, que nous vivons avec d'autres hommes, qu'il est un ordre que nous n'avons point établi, et que cet ordre est sous la puissante garantie de son auteur. Il n'y a plus de sûreté pour la terre, si l'on rompt la chaîne d'or qui suspend la terre au ciel.

—

CHAPITRE XXIII.

Du système des philosophes modernes en matière de religion positive.

Il est des choses que l'on dit toujours parce qu'elles ont été dites une fois. De ce nombre est l'assertion, trop accréditée, qu'aucun philosophe n'a cru à la religion de son temps. Hume, qui était philosophe, et qui s'avouait incrédule, combat cette assertion; il la repousse par des observations générales sur l'influence que les institutions établies exercent toujours, plus ou moins, sur ceux qui vivent au milieu de ces institutions; il la repousse encore par l'exemple de Xénophon et de plusieurs autres philosophes de l'antiquité, et par celui de nos plus grands philosophes modernes, tels que Pascal, Locke, Newton, Clarke, Leibnitz, Malebranche (1).

J'observerai que la foi des hommes qui ont honoré l'Europe dans les derniers siècles n'était point une foi d'habitude ou de préjugé, mais une foi raisonnée. Newton, Locke, Clarke, Leibnitz et Malebranche, ont écrit sur des matières religieuses. Bayle est forcé de convenir que *les Pensées* et *la Vie de Pascal* le frappent plus que vingt traités sur la vérité de la religion chrétienne.

Si la science et les lumières étaient incompatibles avec la foi religieuse, le christianisme n'aurait pas l'avantage de compter parmi ses défenseurs des Grotius, des Bossuet, des Fénelon, des Nicole, des Arnauld, des Fleury, des Butler, des Warburton; et, parmi ses croyants les plus zélés, des Milton, des Corneille, des Racine, des Boileau, des Euler, et généralement les littérateurs, les savants et les écrivains les plus distingués qui ont vécu avant les derniers temps.

D'Alembert, dans un petit ouvrage *sur l'abus de la critique en matière de religion*, pense comme Hume,

(1) *The natural history of religion.* Note (ddd).

puisqu'il reproche aux théologiens de suspecter trop légèrement l'orthodoxie des philosophes. Il cite en preuve Descartes, accusé d'athéisme, malgré les nouvelles démonstrations qu'il avait données de l'existence de Dieu. Quelques auteurs indulgents pour les paradoxes nous ont même averti que l'on peut bâtir des hypothèses comme philosophes, sans cesser de croire et de vivre en chrétiens.

La Mettrie a voulu lire dans les cœurs. Il est tombé dans l'inconvénient que d'Alembert reproche aux théologiens. Jaloux de persuader qu'il est impossible d'être philosophe et religieux, il s'est replié sur les intentions des écrivains, quand il n'a pas pu se prévaloir de leurs ouvrages. Ainsi il n'a point dit, avec d'Alembert, que Descartes n'était point athée, puisque d'Alembert a prouvé l'existence de Dieu : mais il a dit que Descartes n'a donné quelques preuves de l'existence de Dieu que pour être impunément athée. Il a mieux aimé transformer les philosophes en lâches hypocrites, que de les supposer probes et croyants : je dis en lâches hypocrites, car il faut vraiment être bien lâche pour que la crainte des hommes ne nous permette d'être braves que contre Dieu.

L'opinion de La Mettrie s'est répandue à mesure que l'esprit de parti s'est joint à l'esprit d'incrédulité, et que des classes entières d'écrivains se sont vouées à propager l'irréligion. Alors on ne s'est plus contenté de raisonner, on a trouvé plus expédient et plus commode d'imposer à la multitude par le nombre des suffrages et par le poids des autorités. On a espéré que ceux qui n'auraient ni le loisir ni les moyens de devenir incrédules par système le seraient ou chercheraient du moins à le paraître par vanité (1).

(1) Voyez le fameux *Dictionnaire des athées*, par Sylvain Maréchal et Lalande, dans lequel les apôtres du christianisme et son divin fondateur lui-même sont rangés parmi les athées. Je le cite pour rappeler qu'il excita l'indignation de l'empereur, qui, de son quartier-général, en Pologne, adressa à son ministre de l'intérieur, M. le comte de Champagny, une lettre qui devait être lue à l'Institut, et qui tançait vivement le savant astronome qui avait trempé dans le scandale d'une telle publication. (*Note de l'éditeur.*)

N'exagérons rien, et accordons que des philosophes et des savants ont pu et peuvent être encore incrédules de bonne foi; mais comment les esprits-forts de nos jours peuvent-ils prétendre que la qualité de *croyant* et d'*homme religieux* répugne à celle de savant et de philosophe? C'est en examinant cette question que nous allons développer l'abus que l'on a fait de la philosophie en matière de religion positive. Nous ferons pourtant remarquer aussi combien l'esprit philosophique, en écartant la superstition et les fausses doctrines religieuses, a su se rendre utile à la véritable religion.

Trois classes d'hommes rejettent également toute religion positive ou révélée : les athées, les déistes et les théistes.

Aux yeux des athées, une révélation divine ne serait qu'un effet sans cause. Si Dieu existe, disent-ils, qu'il se montre, et puis nous examinerons s'il a parlé.

Les déistes admettent l'existence de Dieu, par la considération de la nécessité d'une première cause; mais ils soutiennent que Dieu n'a pas de rapports plus particuliers avec l'homme qu'avec le reste de ses créatures; qu'il n'a pas besoin de notre culte ni de nos hommages; que la raison ne peut rien affirmer sur une vie à venir; que, dans la vie présente, la sage compensation des biens et des maux prévient tout reproche fondé contre la justice divine; que Dieu est trop grand pour s'occuper de nous; que nous sommes uniquement faits pour vivre avec nos semblables; qu'une bonne morale et une bonne législation suffisent pour atteindre ce but, et que toutes les questions religieuses ou théologiques sont trop obscures ou trop incertaines pour n'être pas étrangères à nos recherches.

Les théistes, en admettant l'existence de Dieu, reconnaissent encore que les hommes lui doivent un culte, et qu'il sera leur juge, comme il a été leur créateur. En conséquence, ils admettent des peines et des récompenses dans une autre vie. Mais, s'il faut les en croire, il n'est pas nécessaire d'en savoir davantage. Nous avouons, continuent-ils, qu'une révélation est possible; mais il sera

toujours plus sûr que la raison vient de Dieu, qu'il ne peut l'être que telle ou telle autre révélation en vienne : il faut donc s'en tenir à ce que la raison enseigne.

Les théistes se réunissent aux déistes et aux athées pour soutenir que l'hypothèse d'une révélation est la source de la morale arbitraire ; qu'elle est le principe de la superstition, de l'enthousiasme et du fanatisme ; que l'athéisme est préférable à des idées superstitieuses ; qu'il y a trop de fausses religions, pour croire qu'il y ait une religion véritable ; que les doctrines et les cérémonies religieuses n'ont pas rendu les hommes meilleurs ; qu'il est impossible de donner un caractère d'universalité à des religions qui ne sont jamais prêchées que par quelques hommes, et qu'en général toute doctrine que l'on suppose révélée n'a eu jusqu'ici que le malheureux effet d'obscurcir les vérités que nous connaissons déjà par les seules lumières de la raison naturelle, ou d'y ajouter des dogmes inutiles à connaître, et des pratiques inutiles à observer.

Examinons s'il y a quelque chose de vraiment philosophique dans tous ces systèmes de philosophie.

Les théistes, les déistes et les athées, qui professent des opinions différentes, et même opposées, s'accordent tous en ce point, qu'il ne faut écouter que la raison, et que *raison* et *révélation* ne peuvent aller ensemble.

Qu'est-ce donc que la raison ? Si la raison était la science universelle, si elle était la science innée, j'applaudirais au principe qu'il ne faut écouter qu'elle. Pourquoi chercherait-on hors de soi ce qu'il serait bien plus commode et bien plus sûr de chercher et de trouver en soi ? Mais la raison n'est pas la science ; elle n'est qu'un des moyens qui nous ont été donnés pour l'acquérir ; elle est la faculté de comparer, de juger, de composer et de décomposer les matériaux qui forment ensuite la science. La raison ne crée pas les matériaux ; elle les reçoit du sentiment intime, de nos sens extérieurs, et de toutes les facultés de notre âme, par lesquelles nous avons le pouvoir d'observer et même de reproduire ce qui se passe en nous et hors de

nous. Conséquemment, loin que l'on soit autorisé à dire qu'il ne faut écouter que la raison, je dis, au contraire, que la raison doit elle-même écouter attentivement l'instruction qu'elle ne peut tenir que de nos autres facultés. Sans doute elle doit être consultée, puisque le droit de vérifier et de juger lui appartient; mais elle ne peut marcher seule; elle ne peut venir qu'à la suite des autres facultés qui sont en avant d'elles, qui l'avertissent ou l'instruisent de ce qui est. Le vrai principe n'est donc pas qu'il faut n'écouter que la raison, mais qu'en tout il faut faire usage de sa raison.

Cela nous suffit, dira-t-on, car *raison* et *révélation* ne peuvent aller ensemble. Il ne faut que faire usage de la raison pour proscrire toute révélation quelconque.

Je crains bien que tout ceci ne soit qu'un abus de mots. Il est des choses dont nous nous instruisons par nous-mêmes, il en est d'autres qui nous sont communiquées par autrui. Toute communication qui nous est faite d'un fait ou d'une vérité quelconque est une sorte de *révélation*. J'appelle *révélation*, en général, la manifestation d'une chose qui, jusque là, nous était inconnue. Newton nous a révélé le système du monde. Pascal et Toricelli nous ont révélé la pesanteur de l'air. Les découvertes que nous n'avons pas faites nous ont été vraiment révélées, puisqu'elles ne sont pas notre ouvrage.

Dira-t-on que nous pouvons vérifier par nous-mêmes tout ce que les premiers inventeurs des arts et des sciences nous ont transmis, et qu'en conséquence notre raison a toujours le pouvoir de s'approprier leurs découvertes? J'en conviens; mais combien d'objets que nous ne connaîtrions jamais, si on ne nous les révélait pas! combien d'objets qui, après la révélation, ne sont plus susceptibles d'une vérification réelle et actuelle! L'homme ne vit qu'un instant, et, pendant cet instant, il n'existe jamais que dans un point donné. Il aurait éternellement ignoré ce qui s'est passé lorsqu'il n'était pas encore, s'il n'en avait la révélation par l'histoire; il ignorerait éternellement ce qui se passe où il n'est pas,

s'il n'en était instruit par le témoignage de ses contemporains. Il ne peut point vérifier par lui-même les faits qui qui se sont passés avant lui ou loin de lui; il ne saurait jamais en avoir l'expérience personnelle. Cependant nous reconnaissons une *certitude historique* relativement aux événements qui nous ont précédés, et nous reconnaissons une *certitude d'information et d'enquête* pour les événements et les faits qui arrivent de notre temps. Il y a donc des choses que tout homme raisonnable se croit obligé d'admettre, quoiqu'il ne puisse pas les vérifier par lui-même.

Saurions-nous encore ce qu'un homme pense, ce qu'il sent, s'il ne nous le révélait pas? La parole et l'écriture ne sont-elles pas une espèce de révélation continue, qui nous rend sensibles les choses les plus cachées et les plus secrètes, les idées les plus abstraites et les plus intellectuelles? Il ne faut donc pas avancer que *raison* et *révélation* ne peuvent aller ensemble, mais il faut dire que la raison est journellement alimentée par des vérités révélées, c'est-à-dire par des vérités qu'elle reçoit et qu'elle ne découvre pas.

Si, dans le nombre de ces vérités, il en est qu'elle peut toujours réclamer comme son ouvrage, puisqu'on n'a pu les découvrir sans elle, et qu'elle peut constamment les vérifier après la découverte, il en est aussi qui n'ont pu ou ne peuvent lui être notifiées que par une révélation positive, et qui ne sont susceptibles d'autre vérification que celle du poids et du nombre des témoins qui nous les ont transmises. Cependant, c'est sur des vérités de cette seconde espèce que reposent la plupart des principes que nous avons établis dans les sciences, et qui ont pour base des phénomènes observés avant nous, et qui ne se reproduisent plus, ou qui ne se reproduisent que très rarement. Ce sont des vérités du même genre qui fondent la certitude des anciennes lois dans le droit public des nations, qui assurent la marche du magistrat dans les questions de possession et de propriété, dans la punition des crimes; celle de l'homme d'état dans les affaires politiques, d'administration et de

gouvernement ; enfin, celle de tous les hommes dans leur vie privée et publique.

On objecte qu'il ne faut pas confondre les communications ou les révélations humaines avec l'hypothèse d'une révélation divine. Ces choses, dit-on, ne se ressemblent pas. Dans les communications ou les révélations humaines, je n'apprends d'un autre que des vérités que j'aurais pu découvrir directement, ou des faits plus ou moins semblables à ceux qui se passent sous nos yeux. Celui qui m'instruit s'est servi de sa raison ou de ses sens, comme j'aurais pu le faire; tout est naturel dans la manière dont il a acquis les connaissances qu'il me communique, et tout l'est dans la manière de me les communiquer. Il en est autrement dans l'hypothèse d'une révélation divine : il faut remonter à un être que je ne vois point et que je ne comprends pas; il faut supposer que cet être s'est communiqué à l'homme ou aux hommes qui me parlent en son nom. Je ne vois pas les ressorts secrets de cette communication, et le résultat aboutit à des dogmes qui n'ont rien de commun avec ce que je connais, ou à des pratiques dont ma raison n'aperçoit pas l'utilité.

Si l'on pense, avec l'athée, qu'il n'y a point de Dieu, il est absurde de supposer une révélation divine. L'hypothèse d'une révélation divine est encore une absurdité, si l'on pense, avec le déiste, que le Dieu de l'univers n'a pas des rapports plus particuliers avec nous qu'avec le reste de ses créatures, et qu'il serait injurieux à sa gloire et à sa grandeur d'imaginer qu'il a besoin de notre culte et de notre hommage. Enfin, l'hypothèse d'une révélation divine n'est pas une moindre absurdité dans le système du théiste, qui pense que les dogmes de la religion naturelle, dont nous sommes instruits par notre conscience et par notre raison, nous dispensent de recourir aux fables d'un visionnaire ou à l'enthousiasme d'un inspiré.

Reprenons ces objections. J'avoue la différence qui existe entre les communications ou les révélations humaines et l'hypothèse d'une révélation divine. Mais en

quoi consiste cette différence? Il est essentiel de le déterminer avec précision. Je le ferai, après avoir écarté quelques sophismes trop vagues pour qu'ils puissent arrêter long-temps.

L'athée nous dit qu'il ne peut point y avoir d'effet sans cause, et que conséquemment il est impossible de supposer une révélation divine, si déjà on ne reconnaît un Dieu. Démêlons l'équivoque. Sans doute il implique contradiction d'admettre à la fois l'hypothèse de la non-existence de Dieu et l'hypothèse d'une révélation divine, comme il implique contradiction de supposer un effet, quand on ne suppose point de cause; mais il est incontestable qu'une cause que l'on ne voit pas peut être constatée par des effets que l'on voit. Autre chose est d'admettre un effet sans cause, autre chose est de prouver la cause par l'effet. Je ne dis point qu'il soit possible de reconnaître une révélation comme divine, sans reconnaître en même temps qu'il y a un Dieu; mais je dis que l'existence de Dieu peut être prouvée ou rendue plus frappante par une révélation marquée à des caractères que l'on ne rencontre pas dans les ouvrages des hommes; et, en cela, je suis d'accord avec l'athée lui-même, qui, en soutenant que Dieu se manifesterait s'il existait, suppose nécessairement qu'une manifestation positive prouverait l'existence de Dieu.

Je ne conçois pas pourquoi le déiste, qui admet un Dieu, refuse d'admettre son gouvernement moral sur les enfants des hommes. N'est-il pas constaté, par la seule évidence des choses, que des êtres sensibles, intelligents et libres, ont, avec l'intelligence suprême, des rapports que ne sauraient avoir avec elle des êtres privés de sentiment, d'intelligence et de liberté? Le déiste objecte que Dieu est trop grand pour que nous puissions supposer que notre culte, nos prières, nos hommages, nos faibles œuvres, contribuent à sa gloire ou à son bonheur. On ne sait donc pas que la religion n'est pas fondée sur le principe que *Dieu a besoin de l'homme*, mais sur cet autre principe que

l'homme a besoin de Dieu, principe et fin de l'homme.

Je reconnais, avec le théiste, une religion naturelle, c'est-à-dire une religion dont les dogmes peuvent être justifiés par les seuls efforts d'une raison éclairée. Il reconnaît lui-même la possibilité d'une révélation positive ; mais il se perd, avec le commun des théologiens, dans des questions préalables sur le nécessité ou l'utilité d'une telle révélation. Je l'invite à se départir de toutes ces questions, qui sont presque toujours arbitraires quand on ne les considère que d'une manière abstraite et générale. Une révélation positive est un fait ; ce fait est-il ou n'est-il pas? Voilà le véritable point de difficulté.

Je reviens à l'examen de la grande différence que tous les incrédules observent, relativement aux motifs de crédibilité, entre les communications ou les révélations humaines, et l'hypothèse d'une révélation divine. Selon eux, une révélation que l'on suppose divine doit être établie par des preuves plus claires que le jour. Si Dieu se manifeste, il doit se manifester en Dieu.

Je n'ai garde de vouloir que les hommes se livrent, sans preuves, à des idées arbitraires de révélation. Il faut de fortes preuves pour autoriser une révélation comme divine. Ces preuves doivent être telles, qu'aucun esprit raisonnable ne puisse, de bonne foi, leur refuser son assentiment ; mais je crois que c'est une grande erreur de penser que les preuves d'une révélation divine doivent être uniquement mesurées sur la toute-puissance de Dieu, sans aucun égard à l'état et à la constitution connue de l'homme.

L'homme est libre, et, dans l'exercice de sa liberté, il peut se refuser à la vérité et résister à la vertu. Pour découvrir le vrai et s'y fixer, il doit faire un bon usage des facultés de son esprit ; pour devenir vertueux, il doit savoir régler les mouvements de son cœur. Il est des erreurs involontaires ; mais, en général, les erreurs sont notre ouvrage comme les vices. Veut-on que cet état de liberté cesse ? Alors il faut renverser tout l'ordre de la vie pré-

sente. Il dépendait sans doute de la toute-puissance divine d'exercer un empire absolu sur les âmes, et de ne rien laisser, soit dans nos actions, soit dans nos pensées, à l'arbitrage de notre volonté ni à celui de notre entendement; mais l'hypothèse d'une religion révélée à des hommes qui conservent la raison pour juger, et la liberté pour choisir, n'emporte aucune idée de coaction ni de contrainte, et rien n'empêche que Dieu veuille éclairer nos pas sans forcer notre conviction, aider notre faiblesse sans détruire ou changer notre nature. Comment même serions-nous autorisés à supposer que les conditions fondamentales selon lesquelles nous existons ne sont pas celles selon lesquelles nous devons être gouvernés?

La constitution connue de l'homme prouve encore évidemment qu'il n'est pas une pure intelligence. Il est obligé de se créer des signes pour fixer ses conceptions; il ne peut communiquer ses sentiments et ses pensées, et il ne peut recevoir les communications qui lui sont faites que par la parole, par l'écriture, par des moyens équivalents ou par des actions. Il est donc très conforme à notre manière d'être qu'une religion révélée s'établisse par la parole, par l'écriture et par des faits; et il n'est certainement pas contraire à la sagesse et à la grandeur de Dieu d'employer, pour se faire connaître, des moyens conformes à notre constitution naturelle, puisque cette constitution est son propre ouvrage.

Mais, dit l'incrédule, si je retrouve le même mode de communication dans les révélations humaines et dans les révélations divines, comment distinguerai-je l'œuvre de Dieu de celle des hommes, surtout si ce ne sont jamais que des hommes qui me parlent au nom de Dieu?

Je réponds à l'incrédule : Connaissez-vous quelque autre moyen que la parole, l'écriture ou l'action, pour rendre sensible aux hommes ce que vous voulez leur manifester? La parole et l'écriture ne servent-elles pas à publier la vérité? Confondez-vous pourtant la vérité avec l'erreur ou le mensonge? Les bonnes et les mauvaises

actions ne se ressemblent-elles pas dans leur forme extérieure, c'est-à-dire en leur qualité commune d'actes physiques ou matériels? Cependant, ne distinguez-vous pas la moralité des unes et l'immoralité des autres? La raison naturelle, me direz-vous, suffit pour me diriger dans ces sortes de jugements. Eh bien! consultez-la aussi dans les affaires religieuses. Tantôt vous disiez qu'il ne faut écouter qu'elle, et, dans ce moment, c'est moi qui suis obligé de vous inviter à en faire usage. Vous voudriez une révélation qui pût vous ôter le pouvoir de n'y pas croire et vous dispenser de recourir à votre raison. Mais votre condition, mais la constitution de votre nature intelligente et libre, ne vous avertit-elle pas que vous devez vous réduire à chercher s'il existe, non une révélation capable de prévenir tout raisonnement, mais une révélation suffisante pour satisfaire tout homme raisonnable.

Si, dans cette recherche, votre raison ne veut pas s'égarer, elle doit s'appuyer sur ce qu'elle connaît, et ne pas supposer arbitrairement ce qu'elle ne connaît pas. En matière de religion, comme en toute autre matière, il ne faut se permettre aucune hypothèse arbitraire. Il faut partir des points constatés par l'observation et par l'expérience; il faut aller du connu à l'inconnu. Si nous voulons, par exemple, nous enquérir du mode de révélation qui, dans notre sens, eût été le plus convenable à la sagesse ou à la bonté divine, nous tombons dans des contestations interminables, insolubles, parce que, relativement à ces questions, nous manquons d'éléments connus et assurés; mais l'expérience commune, et notre propre expérience, nous apprennent que les idées les plus intellectuelles et les plus sublimes peuvent nous êtres rendues sensibles par des signes, et que les vérités les plus cachées peuvent nous être indiquées ou manifestées par des faits. Pourquoi donc, malgré l'éveil donné à notre raison par tant de phénomènes, ne chercherions-nous pas, à travers tant de religions diverses, s'il n'y en a pas quelqu'une

qui puisse nous être présentée, à juste titre, comme l'œuvre de Dieu?

Je sais qu'aux yeux de l'incrédule, des traditions, des écritures, des témoignages, ne sont que des moyens humains, qui ne peuvent ni annoncer ni constater une révélation divine; mais expliquons-nous, et d'abord convenons des termes. Quel sens attache-t-on à ces mots, *moyens humains?* Il est des moyens qu'on appelle *humains*, parce qu'ils sont au choix arbitraire de l'homme; il en est qui dérivent de notre organisation, de notre manière d'exister et de la constitution présente de toutes choses. Si les moyens de cette seconde espèce sont appelés *humains*, c'est sous le point de vue d'après lequel on donne à notre intelligence le nom de *raison humaine;* mais réellement ils ont leur principe dans la nature elle-même. Ainsi, les faits que nous n'avons pas vus ne pouvant nous être prouvés que par le récit des personnes qui en ont été les témoins, la voie des témoignages est le seul moyen que la raison nous offre pour acquérir la preuve d'un fait. D'autre part, la mémoire des faits prouvés ne peut être conservée que par des monuments, par des écrits, par la tradition. C'est encore un effet des lois qui régissent notre espèce, que nous ne puissions faire ni recevoir la manifestation des sentiments et des idées que par des signes ou des actions. Je pense, avec l'incrédule, qu'une religion divine doit être étayée sur des moyens autres que ceux qui dépendent uniquement du caprice ou du choix arbitraire de l'homme. Ainsi les violences et les conquêtes de Mahomet ne sauraient nous prouver la vérité de la religion mahométane, toute fondée sur la puissance du glaive. Sous ce point de vue, je conviens que des *moyens humains* ne peuvent ni annoncer ni contester une *révélation divine;* mais prétendre que Dieu, en se manifestant aux hommes, aurait dédaigné des *moyens humains*, tels que des signes ou des faits qui tombent sous les sens, c'est prétendre, en d'autres termes, que

Dieu, en se manifestant à des êtres sensibles, aurait dédaigné des moyens qui sont intimement liés avec l'organisation de ces êtres, et qui conséquemment sont l'ouvrage de Dieu même.

L'incrédule réplique qu'il appelle *moyens humains* tous les *moyens* naturels ou arbitraires dont les hommes peuvent abuser. « Je crois, dit-il, que, si Dieu se fût ma-
« nifesté aux hommes, il l'eût fait par une révélation
« immédiate, et non par des écrits ou par des traditions,
« que les hommes peuvent si facilement supposer, al-
« térer ou corrompre, et qui sont d'ailleurs périssables
« comme eux. »

Il faudrait donc, dans le système de l'incrédule, qu'une religion, pour être réputée divine, ne dût son établissement qu'à des moyens propres à produire infailliblement leur effet sur nous, sans l'intervention de nos sens, de notre raison, de notre liberté. Car nos sens peuvent nous tromper, nous pouvons faire un mauvais usage de notre raison, et c'est avec la liberté que nous abusons de tout. Un tel système ne se réfute-t-il pas par sa propre exagération?

L'idée d'une révélation immédiate, qui paraît d'abord si simple, est plus composée que l'on ne pense. Une révélation ne pourrait être immédiate qu'autant qu'elle serait présente à chaque génération et à chaque nouveau-né dans toutes les générations. Le genre humain commence et finit à chaque instant. La révélation serait-elle continue ou passagère? Si elle n'était que passagère, des sceptiques obstinés ne se refuseraient-ils pas à la distinguer d'un simple rêve? Si les traces en étaient permanentes, ne s'affaibliraient-elles pas, comme l'on voit s'affaiblir toutes nos autres impressions? Si la révélation était continue, quels en seraient les caractères? Suppose-t-on que la force de cette révélation aurait l'effet de surmonter, de briser toutes les puissances de notre âme? Dès lors nous deviendrions étrangers à la nature et à la société, pour vivre dans la contemplation et dans l'extase. On ne

retrouverait plus l'homme. Si, par contraire, la révélation ne répandait qu'une lumière ni plus pénétrante ni plus irrésistible que celle de la conscience, les incertitudes et les erreurs continueraient d'affliger l'humanité. Les sophistes n'élèvent-ils par tous les jours des doutes, aussi scandaleux qu'absurdes, sur le point de savoir si la conscience est véritablement le cri intérieur de l'éternelle équité, ou si elle n'est que le produit de l'habitude? D'autre part, combien de consciences erronées! et, sans parler d'erreur, combien d'hommes qui résistent à leur conscience!

Le système de l'incrédule n'éclaircit donc rien, et il a le vice de nous plonger dans des discussions ridicules sur ce qui peut ou doit être, tandis que nous devons nous borner à ce qui est.

Y a-t-il une religion révélée, et quel est le mode dans lequel cette religion nous a été donnée? Ce ne sont pas là des questions de droit, mais des questions de fait.

Nous ne pouvons avoir aucune idée nette et précise de la sagesse de Dieu, qui est infinie. Il nous est donc impossible de déterminer, avec quelque certitude, le principe des œuvres de Dieu. Nous sommes réduits à observer celles qui sont à notre portée ou qui tombent sous nos sens. Je ne cesserai de réclamer pour la religion la règle que j'ai réclamée ailleurs pour les sciences, et d'après laquelle nous devons lier toutes nos recherches, non à des hypothèses ou à des spéculations arbitraires, mais à des perceptions immédiates et à des notions sensibles. Je ne veux pas que l'on ait une philosophie pour les sciences, et une autre philosophie pour la religion. On a reproché à Descartes d'avoir raisonné sur les lois de la nature d'après l'idée qu'il s'était formée de la sagesse de Dieu, au lieu d'observer les faits que lui offrait la nature elle-même. Les erreurs de Descartes prouvent combien le reproche était fondé. Applaudirions-nous donc à ceux d'entre les philosophes qui, se livrant à de vaines spéculations sur les plans qui leur paraissent les plus conformes à la sagesse de Dieu, pro-

scrivent tout mode de révélation qu'ils ne croient pas compatible avec cette haute sagesse? Je dis à ces philosophes : « Observez les faits, voyez ce qui s'est passé dans le monde en matière de religion, et vous prononcerez ensuite. » En effet, nous vivons dans un ordre successif de choses ; or, depuis que cet ordre existe, Dieu, annoncé par le spectacle de la nature et par notre propre conscience, ne s'est-il jamais manifesté plus particulièrement aux hommes par aucun des moyens qui ont été donnés à l'homme pour s'instruire ? Le monde moral n'a-t-il pas eu ses phénomènes comme le monde physique? Dans toutes ces questions, qui ne sauraient appartenir au pur raisonnement, la philosophie ne doit pas plus renoncer au secours des traditions, que la raison, dans ses recherches, ne doit dédaigner les matériaux qui lui sont conservés par la mémoire.

Des traditions, dit l'incrédule, peuvent être facilement supposées ou altérées par les hommes. J'en conviens; mais, comme nous avons les règles de la logique pour nous garantir la justesse du raisonnement, n'avons-nous pas les règles de la critique pour nous garantir la certitude des faits ?

Objectera-t-on que ces règles, suffisantes pour constater des faits qui ne sortent pas du cours naturel des choses, ne sauraient suffire pour constater un fait tel que celui d'une révélation divine? Je réponds qu'il ne faut pas confondre, dans l'hypothèse d'une révélation divine, les circonstances pour ainsi dire extérieures, qui ne semblent destinées qu'à la naturaliser sur la terre, avec les circonstances d'un ordre plus élevé, qui doivent être pesées, pour savoir si cette révélation a ou n'a pas sa racine dans le ciel. J'appelle *circonstances extérieures* celles qui ne sont relatives qu'à la date, à la suite, à l'existence matérielle des faits que l'on suppose révélés ; et j'appellerai *circonstances morales* celles qui nous font apprécier la qualité de ces faits, en déterminant leurs caractères et leurs rapports. Veut-on que je rende ma distinction sensible par un exemple? Je dirai que les circonstances ou les con-

sidérations d'après lesquelles un homme raisonnable nie que la religion mahométane soit divine ne sont certainement pas celles d'après lesquelles ce même homme affirme que Mahomet a existé, et qu'il a été le fondateur de cette religion. Il est donc nécessaire, dans l'examen de tout culte religieux, de distinguer la simple histoire de son établissement d'avec les choses qui peuvent accréditer ses rites, ses dogmes et sa doctrine.

Il résulte de mes précédentes observations sur notre manière d'exister dans le siècle présent, que tout ne saurait être surnaturel ou *surhumain* dans les preuves d'une religion qui, quoique divine, est faite cependant pour des hommes qui conservent l'usage de leurs sens, de leur raison, de leur liberté, et qui sont régis d'après les facultés qu'ils ont reçues avec la vie. Ainsi, dans la religion comme dans tout le reste, les objets de *pur fait* sont discutés selon les règles d'une saine critique, et prouvés à la manière des faits. Et qu'importe le mode de la preuve, pourvu que la certitude en soit le résultat ?

On parle toujours des vérités géométriques par opposition aux autres vérités, que l'on répute, dit-on, moins certaines. Si je ne me trompe, la certitude est le sentiment qu'une chose est. Or n'y a-t-il que les démonstrations géométriques qui produisent ce sentiment ? Si je suis sûr, en géométrie, que tous les rayons d'un cercle sont égaux, ne suis-je pas également sûr, en morale, que je ne dois point faire aux autres ce que je ne voudrais pas qu'il me fût fait ? Répliquera-t-on qu'en supposant un cercle parfait, il est impossible de ne pas admettre que tous les rayons en soient égaux ? Je répliquerai, à mon tour, qu'en supposant les hommes tels que je les vois organisés, il est parfaitement impossible qu'ils ne soient pas tenus entre eux d'observer certains égards et de remplir certains devoirs. S'il existe quelque différence entre la vérité morale dont je parle et la vérité géométrique que je lui compare, cette différence est, sous tous les rapports, à l'avantage de la première de ces deux vérités.

Car, tandis que la vérité géométrique parle sèchement à l'esprit et ne s'adresse qu'à lui, la vérité morale, reconnue plus rapidement et avec moins d'efforts, se trouve à la fois sanctionnée par l'esprit et par le cœur.

Dans la recherche des vérités de *pur fait*, nous pouvons acquérir la certitude, comme dans la recherche de toutes les autres vérités. En effet, comment arrivons-nous à une vérité quelconque, *morale*, *géométrique* ou de *pur fait?* En comblant l'espace qui nous en sépare. Dans les sciences spéculatives, l'espace est comblé par des raisonnements, par des calculs, par des démonstrations abstraites et purement intellectuelles; il l'est, dans les sciences de fait, par des notions sensibles. Les moyens diffèrent, parce qu'ils se rapportent à des vérités qui ne se ressemblent pas. Mais écartons toute vaine question de préférence entre ces moyens divers; ils sont tous inhérents à notre organisation commune, et chacun d'eux n'est propre qu'à remplir sa destination particulière. Des raisonnements, des calculs abstraits, seraient déplacés lorsqu'il faut des témoignages; et de simples témoignages seraient inutiles, lorsqu'on est en droit d'exiger des calculs et des raisonnements. Mais si les démonstrations et les combinaisons intellectuelles nous conduisent à la certitude par leur exactitude et par leur justesse, les témoignages, les documents, les notions sensibles, nous y conduisent par leur qualité et par leur nombre. Notre but n'est-il pas atteint, pourvu que nous arrivions à la vérité que nous cherchons?

Un fait, dit-on, peut être, comme n'être pas. J'en conviens; mais il est ou il n'est pas : il n'y a point de milieu. Ne dénaturons pas la question; sachons la réduire. De ce qu'un fait n'est que possible avant qu'il ait été réalisé, il suit qu'on ne doit admettre aucun fait sans preuve, mais non qu'on ne puisse prouver aucun fait. Je connais bien peu de propositions philosophiques qui n'aient été controversées et qui ne le soient encore; c'est surtout dans les matières de fait que je rencontre des vérités reçues universellement et sans controverse. Est-il un homme in-

struit qui ose révoquer en doute le règne d'Alexandre ou celui d'Auguste, ou les anciennes républiques de la Grèce et de Rome? Est-il jamais entré dans une tête raisonnable de motiver un voyage à Paris ou à Londres sur le besoin de vérifier si ces deux villes existent? Cependant les cités de Paris et de Londres auraient pu n'être jamais bâties; les anciennes républiques de la Grèce et de Rome, les règnes d'Alexandre et d'Auguste, auraient pu ne jamais exister. Pourquoi donc notre certitude est-elle si entière? C'est que nous regarderions comme absurde de décider des points de fait par des raisons de droit. Nous jugeons que, dans l'ordre réel des choses, il serait aussi extravagant de nier un fait, quand une multitude de rapports ou de notions sensibles et concluantes en garantissent la vérité, qu'il serait contradictoire, dans l'ordre des idées, de dire qu'un triangle n'a pas trois côtés. Nous ne demandons pas si, lorsque Paris n'était encore que possible, il aurait pu ne pas exister : cet aperçu métaphysique nous intéresse peu; mais nous demandons s'il n'y a pas une impossibilité réelle et positive à concilier l'hypothèse de la non-existence de Paris avec la réunion de toutes les preuves qui supposent et constatent cette existence. Un fait quelconque est incontestable quand, d'après les règles d'une bonne dialectique, il n'y a plus que des fous qui puissent le révoquer en doute.

Les vérités géométriques peuvent être plus imposantes pour une certaine classe d'hommes; mais les vérités de fait sont plus palpables pour les hommes en général, et elles soumettent également tout esprit raisonnable. Quelquefois, les démonstrations qui nous conduisent à la vérité, dans les sciences exactes, réussissent mieux à nous ôter la réplique qu'à nous donner le repos. Il n'est pas même sans exemple que les géomètres se soient trompés dans une longue série de combinaisons diverses. Les preuves d'un fait sont toujours à notre portée; elles sont les plus claires, parce qu'elles ne s'adressent ordinairement qu'à nos sens, et qu'elles n'exigent que

cette portion d'intelligence connue sous le nom de raison commune, de *sens commun*. Enfin, le plus habile mathémacien, en mesurant les grandeurs, ou en mul-multipliant les calculs et les nombres, ne trouve souvent que l'obscurité, et il désespère du moins d'arriver à l'infini. Dans les matières de fait, au contraire, c'est en multipliant les probabilités, les indications, les conjectures, les documents, que l'on acquiert une lumière plus vive, et que l'on arrive à la certitude, c'est-à-dire à cette sorte d'infini moral qui commande la conviction parfaite, et qui ne laisse plus rien à désirer.

Les faits étant susceptibles d'une véritable certitude, et la manière d'acquérir la certitude dans les faits étant celle qui est la plus adaptée à la faiblesse de notre nature et à la limitation de notre esprit, n'est-il pas raisonnable, n'est-il pas sage de chercher si la Providence n'aurait pas choisi cette voie pour se manifester aux hommes, puisque toutes les religions connues se prévalent également de traditions, d'écritures et de faits? Que si, en dernière analyse, les incrédules se retranchent à soutenir qu'ils ne peuvent sacrifier ou soumettre leurs idéees à de simples faits, c'est-à-dire que des faits qui ne sont pas leur ouvrage ne valent pas une seule de leurs spéculations, un raisonnement, bon ou mauvais, qui est leur ouvrage, je n'ai plus rien à répondre à des hommes qui abondent dans leur sens, et chez qui la philosophie est moins l'amour de la vérité que celui de leurs propres pensées. Il faudrait pouvoir guérir leur orgueil, avant que de pouvoir parler utilement à leur raison.

Je ne dois point omettre que, par un sentiment opposé à celui de l'incrédule, des personnes vraiment religieuses font presque aussi peu de cas que l'incrédule lui-même, des faits et des preuves sensibles, en matière de religion. L'incrédule abuse de la philosophie, et ces personnes l'écartent entièrement. Elles regardent comme au-dessous de la dignité et de la sublimité de la foi de recourir à ce qu'on appelle de *purs faits* ou des *documents humains*.

Elles ne s'aperçoivent pas qu'à moins d'une inspiration ou d'une vision particulière, nous ne pouvons être instruits des voies secrètes de Dieu, dans son gouvernement moral sur les enfants des hommes, que par les écritures ou par les traditions qui sont venues jusqu'à nous. Nous avons donc à juger, par les lumières de notre raison, si ces écritures, que l'on nous présente comme divines, n'ont été ni supposées, ni falsifiées, ni altérées. Nous avons à constater par qui elles ont été rédigées, et à vérifier les merveilles par lesquelles les rédacteurs ont justifié leur mission. Une prophétie, par exemple, est une chose surnaturelle; mais la date de l'écrit qui la contient et celle de l'événement qui l'accomplit, circonstances si nécessaires à éclaircir, pour s'assurer de la vérité de la prophétie elle-même, sont deux faits purement *naturels* ou *humains*, qui sont appréciés d'après les règles de la science humaine. Si l'on ne veut être la dupe des fraudes d'autrui et de ses propres illusions, il ne faut donc pas méconnaître l'indispensable alliance de la philosophie ou de la raison avec la foi. Aurions-nous l'ambition d'être plus sages ou plus sublimes que Dieu, qui, par les moyens qu'il a choisis pour nous instruire, s'est lui-même rendu l'auteur et le ministre de cette alliance ?

Je reviens à l'incrédule. On peut, dit-il, avec l'art de la critique, constater des dates, des époques, des événements; on peut prouver que tels ou tels hommes ont existé, et qu'ils sont vraiment les auteurs des écrits qu'on leur attribue. Mais comment me prouvera-t-on, par de *purs faits* soumis aux règles de la critique ordinaire, que ces hommes n'ont été que les agents de la Divinité, et que leurs écrits sont divins ? Comment peut-on faire une *science naturelle* d'une chose aussi *surnaturelle* qu'une *révélation divine* ?

Pour répondre à cette objection, il suffit d'éclaircir les contrastes apparents qu'elle renferme, en démêlant l'abus que l'on fait des mots *divin*, *naturel*, *surnaturel*.

Nous ne connaissons point la nature ni la substance de

Dieu. Rigoureusement parlant, nous ne pouvons donc connaître ce que semble exprimer le mot *divin* dans toute l'étendue du terme. Nous savons seulement que rien de ce qui est créé n'est *divin*, dans ce sens que rien de ce qui est créé n'est *Dieu*; mais, sous un point de vue qui est plus à notre portée, nous appliquons le mot *divin* à toutes les vérités fondamentales, à toutes les lois, et généralement aux choses que nous n'avons point faites, et dans lesquelles nous sommes forcés de remonter à l'action immédiate d'un principe antérieur et supérieur à nous. Dans ce sens, il ne faut point mettre en opposition les mots *divin* et *naturel:* car nous appelons, à juste titre, *divines*, les lois *naturelles* qui ont été gravées dans notre cœur par l'éternelle équité, tandis que les lois et les coutumes arbitraires des empires ne sont et ne peuvent être regardées que comme des institutions humaines. Mais je dois faire remarquer que nous avons plus particulièrement consacré le mot *divin* aux objets du monde intellectuel et moral, et le mot *naturel* à ceux du monde physique, quoique tous ces objets n'aient également pour première cause que Dieu lui-même. J'ajouterai que, dans une signification plus réduite, nous appelons *divin* tout ce qui est fondé sur les rapports de l'homme avec Dieu. Sous cette nouvelle acception, le mot *divin* ne s'applique qu'aux vérités religieuses, naturelles ou révélées.

Le théiste reconnaît, par la seule lumière du sentiment, une religion qui appartient essentiellement à l'esprit et au cœur. Tous les vrais philosophes reconnaissent une morale qui ne dépend pas des hommes. Or, on ne peut reconnaître une religion ou une morale *naturelle*, sans admettre en même temps un droit *divin naturel*, c'est-à-dire sans admettre des lois qui ne sont pas notre ouvrage, et qui sont une émanation directe de la sagesse divine. Nous avons donc en nous tout ce qu'il faut pour distinguer, sinon par le premier principe des choses, auquel nous n'arrivons jamais, du moins par certains effets, ou certaines qualités sensibles, ce qui est divin d'avec ce qui ne l'est pas.

On objecte qu'il n'y a point de parité entre ce que nous appelons *droit divin naturel*, et l'hypothèse d'un *droit divin positif*, tel qu'une révélation, qui serait une chose toute surnaturelle. Je réponds que la difficulté s'évanouira bientôt si l'on veut s'entendre sur les mots *naturel* et *surnaturel*, comme l'on s'est déjà entendu sur le mot *divin*.

En général, nous appelons *surnaturel* ce qui est hors ou au-dessus de l'ordre établi dans la nature; et nous appelons *naturel* tout ce que nous jugeons appartenir à cet ordre. Ainsi nous donnons à la *morale* le nom de *droit naturel*, parce que nous n'avons besoin que des inspirations spontanées de notre conscience et des lumières de notre raison pour découvrir les principes de la *morale*. Une *révélation positive* est, au contraire, réputée *surnaturelle*, parce qu'elle nous offre, de la part de Dieu, un mode de communication ou d'instruction qui suppose un plan particulier de sa providence, et qui ne saurait être regardé comme une conséquence ou un simple développement des facultés que nous avons reçues, en naissant, des mains de la nature elle-même. Cela posé, la question de savoir si une *révélation divine* peut être constatée par des écritures et par des faits ne se réduit pas à demander, comme l'incrédule voudrait le prétendre, si une même chose peut être à la fois *naturelle* et *surnaturelle*, mais si une chose *surnaturelle* peut nous être rendue apparente ou sensible par des moyens *naturels*, c'est-à-dire par des moyens ou par des preuves adaptés à notre nature.

L'hypothèse, en soi, d'une chose *surnaturelle*, ne saurait impliquer contradiction: car, dans aucune langue, *surnaturel* et *impossible* n'ont été et ne sont des mots synonymes. D'autre part, pour pouvoir nous figurer une chose *surnaturelle*, que nous supposons hors de nous, avons-nous besoin de supposer aussi quelque changement *surnaturel* en nous-mêmes, c'est-à-dire dans notre manière de voir, de juger et de sentir? Le spectacle d'un être à figure humaine, qui, avec une seule parole et à son gré, éteindrait un incendie, déplacerait une montagne, ou dé-

tournerait le cours d'une rivière, serait sans doute *surnaturel;* mais n'est-ce pas avec nos sens que nous vérifierions l'existence de ces phénomènes, et n'est-ce pas d'après les lumières de notre raison qu'il serait évident que de pareils phénomènes, bien constatés, seraient de véritables prodiges? Cependant nos sens et notre raison ne sont que des instruments *naturels* de nos connaissances : il est donc clair qu'avec ces instruments *naturels*, on peut se convaincre d'une chose *surnaturelle.*

Si nous étions moins habitués au miracle perpétuel de la révélation de la pensée par la parole, c'est-à-dire d'une chose purement intellectuelle par un signe purement corporel ou physique, nous jugerions sans peine que ce miracle n'est pas moins incompréhensible que celui de la manifestation des choses surnaturelles et divines, par des faits, ou par des moyens mesurés sur nos facultés naturelles, c'est-à-dire sur les forces humaines. Il y a, entre un sentiment et le mot dont on se sert pour l'exprimer, entre la pensée et la parole, entre les vérités surnaturelles ou divines et les signes qui nous les révèlent, la différence que l'on rencontre partout entre l'*esprit* et la *lettre.* Nous ignorons le lien mystérieux qui unit ces deux choses; mais nous savons que, si l'esprit vivifie la lettre, c'est par la lettre que nous tenons et que nous approprions l'esprit. Nous savons, par l'expérience commune et par la nôtre, que toutes les vérités, de quelque ordre qu'elles soient, qui sont susceptibles d'être revêtues de ce corps que nous appelons *la lettre*, peuvent arriver jusqu'à nous sans aucune révolution dans notre existence et dans nos facultés. Il n'est donc pas contre la possibilité des choses d'examiner si, au milieu de toutes les religions qui s'annoncent comme l'œuvre de Dieu, il n'y en a pas quelqu'une fondée sur des faits ou sur des signes capables de constater une révélation vraiment divine.

En matière de religion, Dieu et l'homme sont les deux termes entre lesquels il s'agit de découvrir des rapports. Mais qu'est-ce que Dieu? Je l'ignore, dit l'incrédule, et je

ne rencontre que des hommes entre lui et moi. A quels signes pourrai-je donc reconnaître que ces hommes n'ont été que la vive voix de Dieu même ? La multitude des religions prétendues révélées n'est-elle pas une preuve qu'il n'y en a point de véritable ?

Je reprends l'objection par la proposition qui la termine. Loin de penser, avec l'incrédule, qu'il n'y a point de véritable religion, puisqu'il y en a tant de fausses, je crois au contraire plus raisonnable de conclure qu'il doit y avoir une véritable religion, puisqu'il y a tant de fausses religions. Car d'où serait venu chez les hommes ce sentiment universel de *religiosité* que j'observe dans tous les siècles et chez tous les peuples ? Les savants m'instruisent de l'origine de tel culte particulier ou de tel autre ; mais je demande pourquoi toutes les nations anciennes et modernes en ont un ? La politique, dit-on, a cru nécessaire de faire intervenir les idées religieuses pour accréditer ses plans : il fallait tromper les hommes, pour les gouverner ou les asservir plus facilement. Soit ; mais on a donc reconnu, dans le lien religieux, une force qui manque à tout autre lien ? Quel est donc le principe secret de cette force que les institutions humaines n'ont pas dédaigné d'emprunter ? Pourrait-on tromper, séduire ou asservir les hommes, en leur tenant un langage qui serait absolument étranger à leurs affections, à leurs idées, à leurs passions ? Les premiers fondateurs des empires n'ont-ils pas cru trouver, dans l'esprit ou dans le cœur humain, une disposition puissante à la religiosité ; et, si cette disposition n'eût pas eu sa racine dans la nature, quel secours réel aurait-elle pu prêter aux conventions et aux lois ? Au lieu de tromper les autres, les législateurs célèbres dont nous parlons ne se seraient-ils pas trompés eux-mêmes ?

On a réussi à former des société, parce qu'on a trouvé les hommes naturellement sociables. La politique s'est unie partout à la religion, parce que les hommes sont naturellement religieux. Nos sentiments et nos idées ne peuvent s'étendre au - delà de nos rapports. Nous n'existons

pas pour les choses qui, sans aucune espèce de rapport prochain ou éloigné, n'existent pas pour nous. Je nie la possibilité de tout sentiment, de toute idée, de toute institution relative à des objets qui seraient absolument incommunicables à notre espèce. Et plus on parle de la religion comme d'une chose surnaturelle, moins il devient probable que les idées religieuses eussent pu pénétrer dans l'âme humaine, si leur premier fondement n'eût été dans l'homme même. Il y a, sans doute, des religions fausses, mais la religion, en général, fait partie de l'instinct de l'homme. Elle est fondée sur le besoin naturel et impérieux qu'éprouvent des êtres intelligents de tout rapporter et de se rapporter eux-mêmes à une intelligence suprême qui gouverne tout. Dans les matières religieuses plus que dans toute autre, *la vérité a précédé l'erreur, et l'erreur a précédé l'imposture.*

Aussi le théiste admet une religion naturelle, et s'il rejette toutes les religions positives que nous connaissons, c'est qu'il estime qu'aucune d'elles n'est étayée sur des preuves suffisantes pour motiver notre croyance.

Mon objet, dans ce chapitre, n'étant point d'établir la vérité de telle ou telle autre religion positive, je me bornerai à poser les principes d'après lesquels tout homme sensé peut se convaincre qu'une religion est divine ou qu'elle ne l'est pas. Et d'abord je conviens, avec les philosophes, que Dieu est au-dessus de toutes nos conceptions; mais puisque le théiste reconnaît qu'on lui doit un culte, puisque tous les peuples lui en rendent un, puisque l'athée lui-même, en niant son existence, ose quelquefois le prendre à témoin de l'absurdité de tant de fausses religions, incompatibles avec l'idée qu'on devrait se former de sa grandeur, il faut nécessairement qu'il y ait en nous une lumière propre à nous éclairer plus ou moins imparfaitement sur d'aussi grands objets. Personne n'a vu Dieu face à face; mais s'il demeure caché pour quelques athées qui ne reconnaissent aucun dessein dans l'univers, et qui semblent ne se servir de leur intel-

ligence que pour détruire toute intelligence, il se manifeste à l'universalité des hommes par les merveilles de la nature, par les vérités de la morale, par le témoignage de la conscience, et par celui de la raison.

D'autre part, quel phénomène plus remarquable que de voir les hommes de tous les pays et de tous les temps s'élever par la pensée jusqu'à l'Être-Suprême, lui bâtir des temples et lui dresser des autels! L'homme civilisé, le philosophe, n'a point inspiré le sauvage : car le sauvage isolé et sans communication, le sauvage rencontré pour la première fois dans des forêts reculées, nous a offert le touchant, le noble spectacle d'une âme religieusement courbée sous l'impression de la puissance invisible qui régit le monde. Cet élan indélibéré de toutes les créatures raisonnables vers leur auteur n'atteste-t-il pas leurs sublimes rapports avec lui? Si ces rapports n'étaient pas naturels et intimes, le sentiment de notre faiblesse nous eût-il jamais permis de concevoir une si haute idée de notre vocation? Avons-nous des présomptions, des preuves plus fortes ou même aussi imposantes, de la sociabilité de l'homme, que celles qui constatent sa religiosité?

Enfin, un autre phénomène, qui mérite bien d'être médité, consiste dans cette foule de traditions, de dogmes, de rites, de prodiges, d'oracles, de prophéties, que je rencontre dans les annales religieuses des nations. On me dira que des fourbes ont tout inventé; mais pourquoi cette grande et constante préoccupation des hommes sur l'origine de leur être, sur leurs relations surnaturelles, sur leur destination finale? Pourquoi cette inquiète curiosité, qui ne se montre dans aucun des êtres animés que nous connaissons, et qui, ne nous laissant pas jouir du présent, nous fait rétrograder vers le passé, ou nous précipite sans cesse vers l'avenir? Pourquoi le besoin si pressant d'être rassuré par des promesses positives ou par des espérances certaines? Pourquoi ce goût pour les choses merveilleuses ou invisibles? Pourquoi tant de recherches faites par les sages de tous les siècles, sur la nature de

Dieu, sur le gouvernement providentiel des choses d'ici-bas? Pourquoi cette philosophie si lumineuse d'un côté, et si obscure de l'autre? Pourquoi tant de systèmes et tant d'erreurs sur les points les plus essentiels? Pourquoi tant d'incertitude dans ceux qui raisonnent, et tant d'assurance dans ceux qui croient? Ne serait-ce pas qu'ayant assez de lumière pour sentir le besoin de la vérité, pour la discerner, si on nous la présente, nous ne saurions en avoir assez pour la découvrir? Si des preuves répétées pendant des milliers d'années, et qui se renouvellent tous les jours sous nos yeux, ne suffisent pas pour nous avertir de notre faiblesse et de nos besoins, notre aveuglement est incurable. Sachons que Socrate, à la fois le plus vertueux et le plus éclairé des sages de l'antiquité, a proclamé hautement les tristes et sombres incertitudes de la raison humaine, et qu'il a désespéré que ces incertitudes pussent jamais être terminées sans le secours d'une révélation divine. Si ce grand homme eût vécu de nos jours, eût-il dédaigné de s'enquérir si cette révélation existe?

En appréciant les notions naturelles de religiosité qui sont répandues chez les hommes, la plupart des incrédules concluent qu'il est inutile de recourir à une religion positive. Pour moi, sans entrer dans des questions métaphysiques sur la nécessité, plus ou moins absolue, d'une révélation, je dis que nous ne pouvons jamais en savoir assez pour ne pas désirer d'en savoir davantage. J'ajoute qu'il ne s'agit pas d'entrer dans les conseils de la Providence et de délibérer avec elle sur une religion à établir; mais seulement d'examiner si, parmi les religions établies, il n'y en a pas quelqu'une qui porte des caractères incontestables de vérité. L'utilité ou la nécessité morale d'une révélation ne saurait être fondée sur le défaut absolu de tout sentiment religieux, de toute notion religieuse: car comment les vérités révélées pourraient-elles s'établir, si l'on commençait par rompre tous nos liens de communication avec elles? Pour que les plantes germent et portent des fruits, ne faut-il pas que le terrain soit apte à les

recevoir? Une révélation s'offre à moi comme la garantie et le complément des vérités naturelles, c'est sur la connaissance imparfaite que nous avons de certains objets, sur le pressentiment obscur de quelques autres, et sur les incertitudes qui s'attachent même aux choses les plus connues, qu'est fondée toute l'économie d'une loi révélée à l'homme. Nous ne sommes donc pas autorisés à rejeter toute religion positive, sous le prétexte de l'appui que nous trouvons déjà dans les notions naturelles de religiosité dont les traces se manifestent partout; mais nous devons user avec sagesse de ces notions naturelles, pour apprécier avec discernement les diverses religions positives entre lesquelles nous sommes dans le cas de choisir.

CHAPITRE XXIV.

De l'enthousiasme, du fanatisme et de la superstition.

Les mots *enthousiasme*, *fanatisme*, *superstition*, sont ceux dont quelques philosophes modernes ont le plus étrangement abusé. S'il faut les en croire, les trois choses que ces mots expriment, et qui ont été si funestes au genre humain, sont les suites nécessaires de l'esprit religieux : ils flétrissent tout zèle, tout sentiment de religion, par la qualification odieuse de *fanatisme;* ils donnent le nom de *superstition* à toute pratique religieuse; ils n'appellent *sagesse* que l'indifférence ou le mépris pour tous les cultes. Cette manière d'attaquer toutes les religions positives a paru d'autant plus commode, qu'avec des généralités on a cru pouvoir se dispenser de toute discussion sérieuse, et que de vaines déclamations ont pris la place des raisonnements et des preuves. Les idées religieuses sont des objets qui importent trop au bonheur commun et individuel, pour que je ne m'empresse pas de dévoiler l'erreur et le danger de toutes ces opinions nouvelles publiées avec tant d'éclat. Mais, en démasquant l'impiété qui veut tout détruire, je m'expliquerai franchement sur cette fausse théologie, qui voudrait tout conserver, jusqu'aux abus, et je ne dissimulerai pas les grands services que la véritable philosophie a rendus à l'humanité et à la véritable religion.

Et moi aussi, je voudrais bannir pour toujours de la société l'aveugle *enthousiasme*, le *fanatisme* et la *superstition;* mais je soutiens que l'*enthousiasme* ne saurait être un mal par lui-même, que le *fanatisme* n'est pas exclu-

sivement attaché aux idées religieuses, que la religiosité n'est pas la *superstition*, et que la *superstition* même est moins dangereuse que l'incrédulité.

Qu'est-ce que l'*enthousiasme* en général? un transport secret de l'âme. Sans ce transport, l'homme pourrait-il s'élever avec énergie au beau et au sublime? pourrait-il franchir les obstacles, braver les périls, vaincre les difficultés, et reculer dans les occasions décisives, et avec tant de chaleur, les bornes du possible moral, toujours si étroites pour les âmes communes ou ordinaires? S'il est un enthousiasme pour le poète, n'est-il pas un enthousiasme pour l'homme vertueux, pour le héros, pour le grand homme? La froide raison n'a jamais produit seule de grandes choses. Si les passions lui doivent beaucoup parce qu'elle les dirige et les modère, elle doit elle-même beaucoup aux passions, qui la réveillent et qui l'exaltent. Vouloir étouffer tout enthousiasme chez les peuples, ce serait vouloir établir l'empire de la mort au milieu d'eux.

Il est sans doute un enthousiasme vague, auquel les bons esprits ne sauraient applaudir. C'est celui qui a pour principe une forte persuasion, échauffée par un zèle dénué de tout motif de conviction. L'homme atteint de cette maladie d'esprit ne raisonne point, il s'abandonne; il a des sentiments vifs, et n'a point d'idées nettes; un songe lui tient souvent lieu de démonstration. Il ne voit rien au-delà ni au-dessus de l'objet qui le préoccupe. Il n'écoute pas ce qu'on lui dit; il n'est accessible qu'à ce qu'il imagine. Il peut s'attacher fortement au mensonge ou à l'erreur comme à la vérité. Sa tête, vivement frappée, ne laisse aucune ouverture à l'examen et à la discussion. Si on déclame contre de tels enthousiastes, on a raison. Ils ne sont capables d'aucun plan. Le mal se présente souvent à eux sous l'apparence du bien; et, lors même qu'ils font le bien, rarement ils savent le bien faire.

De l'aveugle enthousiasme au *fanatisme* il n'y a qu'un pas. Ces deux choses diffèrent pourtant. Si l'on ne peut

être vraiment fanatique sans être enthousiaste, on peut être enthousiaste sans être fanatique. L'aveugle enthousiasme n'est qu'un délire; le fanatisme est une passion, une frénésie. L'aveugle enthousiasme obscurcit le jugement, le fanatisme change le caractère et déprave la volonté. L'enthousiaste est exalté, le fanatique est violent. Le premier est accessible à la pitié, le second ne l'est qu'à la colère et à la haine. L'un cherche des prosélytes, l'autre ne veut que des esclaves ou des victimes. Il n'est pas impossible de mettre à profit les illusions de l'enthousiaste; mais on est forcé de s'armer contre les fureurs du fanatique.

La *superstition* est une des principales sources de l'aveugle enthousiasme et du fanatisme. Elle est elle-même une suite de l'ignorance et des préjugés; mais ce qui la caractérise est de se trouver unie à quelqu'un de ces mouvements secrets et confus de l'âme, qui sont ordinairement produits par trop de timidité ou par trop de confiance, et qui intéressent plus ou moins vivement la conscience ou le cœur, en faveur des écarts de l'imagination ou des préjugés de l'esprit. Je définis la *superstition*, une croyance aveugle, erronée ou excessive, qui tient presque uniquement à la manière dont nous sommes affectés, et que nous réduisons, par un sentiment quelconque de respect ou de crainte, en règle de conduite et en principe de mœurs.

La *superstition*, l'aveugle *enthousiasme* et le *fanatisme* ne sont pas exclusivement attachés aux matières religieuses. Sur ce point, j'oppose d'abord les incrédules aux incrédules eux-mêmes. Pour rendre le christianisme odieux, que n'ont-ils pas dit en faveur de la religion des païens? Ils l'ont présentée comme essentiellement tolérante et sociable, comme ennemie de toute persécution et de tout fanatisme; ils ne l'ont envisagée que comme une institution auxiliaire des institutions de l'état. Ils ont été jusqu'à dire que nous calomnions les anciens peuples

quand nous regardons leurs dieux et leurs fêtes comme des superstitions grossières, au lieu de les regarder comme les symboles des arts, ou comme d'utiles encouragements aux travaux les plus nécessaires de la société. Ceux d'entre les sophistes qui n'ont pu se dissimuler l'exagération et la fausseté de ces systèmes, et qui, d'après le propre témoignage des philosophes de l'antiquité, se sont crus forcés de reconnaître que le paganisme n'était qu'un amas de dogmes et de pratiques ridicules et superstitieuses, se sont repliés à soutenir que du moins ces superstitions n'étaient pas sombres et dangereuses comme celles de nos religions modernes, et que des cultes dont les poètes étaient les apôtres et les pères avaient un caractère de gaîté qui adoucissait les mœurs de la multitude, qui était favorable au génie, et à toutes les qualités aimables.

Il n'y a donc que les cultes idolâtres qui peuvent trouver grâce auprès des incrédules. Il n'y a que la superstition même qui peut, à leurs yeux, échapper aux reproches de superstition et de fanatisme que l'on se permet contre tout ce qui est culte religieux.

On cite, il est vrai, contre nos cultes modernes, toutes les guerres de religion qui, dans les derniers siècles, ont ensanglanté la terre; mais la religion n'était-elle pas plutôt le prétexte que la cause de ces guerres? N'était-ce pas la politique qui allumait les torches du fanatisme? Si les prétextes religieux eussent manqué aux passions, ne se seraient-elles pas armées d'autres prétextes? La religion est-elle le seul aliment des querelles et des guerres? Si dans un siècle c'est le fanatisme qui est ambitieux, dans un autre n'est-ce pas l'ambition qui est fanatique? L'amour de la patrie, celui de la liberté, l'attachement à une forme de gouvernement plutôt qu'à une autre, n'ont-ils pas été des principes terribles de division, de haine, de commotion et de trouble entre les peuples divers et entre les citoyens qui formaient un même peuple? *Si je voulais raconter,* dit un philosophe du siècle, *tous les maux*

qu'ont faits au monde tous les systèmes monarchiques, démocratiques ou aristocratiques, je dirais des choses effroyables.

Est-il un seul intérêt temporel qui ne puisse devenir, entre les nations les plus recommandables, l'occasion de de mille excès, de mille discordes nationales? est-il une seule opinion qui ne puisse devenir et qui n'ait été le germe des plus redoutables rivalités? Si, dans un temps, l'*on a abusé de la religion sans philosophie*, de nos jours, *n'a-t-on pas abusé de la philosophie sans religion?* D'après le mot d'un célèbre ministre (1), la guerre de la révolution de France a-t-elle été autre chose que la guerre des opinions armées, et y a-t-il une guerre religieuse qui ait été la cause de plus de désastres, et qui ait fait répandre plus de sang? Désabusons-nous : en quelque matière que ce soit, les hommes seront toujours jaloux de faire prévaloir leurs idées, et d'assurer l'empire de leurs passions. Le matérialiste et l'athée ne se sont-ils pas signalés, sous nos yeux, par l'enthousiasme le plus forcené et par le plus farouche fanatisme? Dorénavant, l'intolérance philosophique aura-t-elle quelque droit d'accuser et de maudire l'intolérance sacerdotale?

Je veux le bien des hommes, dit l'incrédule; mais les prêtres qui persécutaient le voulaient aussi; mais le bourreau de don Carlos lui déclarait hautement que c'était pour son bien qu'il l'étranglait.

La superstition, continue-t-on, est le plus terrible fléau des états. Cela peut être; mais il reste à prouver que toute idée religieuse est une superstition.

Le reproche le plus commun que l'on fait à la religion est de faire vivre, pour un Dieu incompréhensible, des hommes qui feraient mieux de vivre pour la société; d'assujettir ces hommes à des rites et à des pratiques qui font oublier les vertus; de façonner les esprits à la crédu-

(1) Pitt.

lité, et de remplacer la morale naturelle et universelle par une morale arbitraire, versatile et capricieuse, qui ne peut jamais avoir un caractère suffisant de fixité et d'universalité. Mais il me semble que toutes ces objections ne sont fondées que sur une ignorance profonde des choses et des hommes.

La religion ne prêche pas un Dieu aux hommes pour leur faire oublier la société, mais pour mettre la société sous la puissante garantie de Dieu lui-même. Si elle établit des rites, si elle ordonne des pratiques, si elle promulgue des dogmes et des préceptes, c'est pour rappeler les devoirs, pour en faciliter l'observance, et pour lier la morale à des institutions capables de la protéger efficacement.

Comme il faut parler au sage selon sa sagesse et à chacun selon ses intentions, je ne vais répondre à l'incrédule que sous un point de vue purement humain. Une de ses erreurs favorites est de croire que l'on peut gouverner les hommes avec des abstractions métaphysiques ou avec des maximes froidement calculées. Or, cela n'est pas : j'en atteste l'expérience de tous les siècles. Il faut donc quelque chose de plus qu'une philosophie spéculative pour nous rendre bons et vertueux.

Pourquoi existe-t-il des gouvernements? Pourquoi les lois annoncent-elles des récompenses et des peines? C'est que les hommes ne suivent pas uniquement leur raison; c'est qu'ils sont naturellement portés à espérer et à craindre, et que les législateurs ont cru devoir mettre cette disposition à profit, pour les conduire au bonheur général. Comment donc la religion, qui fait de si grandes promesses et de si grandes menaces, ne serait-elle pas utile à la société?

Dira-t-on que les lois et la morale suffisent? Mais les lois ne dirigent que certaines actions, la religion les embrasse toutes. Les lois n'arrêtent que le bras, la religion règle le cœur. Les lois ne sont relatives qu'aux citoyens, la religion saisit l'homme. Quant à la morale, que serait-

elle si, reléguée dans la haute région des sciences, elle n'en descendait pas pour être rendue sensible au peuple? La morale sans préceptes laisserait la raison sans règles. La morale sans dogmes ne serait qu'*une justice sans tribunaux*.

Les philosophes, qui paraissent mettre tant de confiance dans la force des lois, savent-ils bien quel est le principe de cette force? Il réside moins dans la bonté des lois que dans leur autorité. Leur bonté seule serait toujours, plus ou moins, un objet de controverse. Sans doute, une loi est plus durable et mieux accueillie quand elle est bonne; mais son principal mérite *est d'être loi;* c'est-à-dire son principal mérite est d'être, non un raisonnement, mais une décision; non une simple thèse, mais un fait. Conséquemment une morale religieuse, qui se résout en commandements formels, a nécessairement une force qu'aucune morale purement philosophique ne saurait avoir. La multitude fait plus de cas de ce qu'on lui ordonne que de ce qu'on lui prouve. Les hommes en général ont besoin d'être fixés. Il leur faut des maximes plutôt que des démonstrations.

Ni les lois humaines, ni la morale naturelle, ne pourront donc jamais suppléer à la religion. Indépendamment de ce que le ressort des lois est très limité, on les a comparées à une toile que les grands déchirent, et à travers laquelle les petits s'échappent. D'autre part, une morale uniquement enseignée par des philosophes n'offrirait presque jamais que des questions d'école, et serait peu capable d'imposer au gros des hommes, qui ont plus besoin d'être gouvernés que d'être convaincus.

Et que l'on ne dise pas qu'une morale religieuse ne peut jamais devenir universelle, attendu que les religions sont partout différentes. Je prétends, au contraire, qu'il n'appartient qu'à l'esprit religieux de garantir à la morale naturelle le caractère d'universalité qui lui convient. En effet, si les religions diffèrent, il est du moins certain que les principaux articles de la morale naturelle

le fond de toutes les religions. Or, il ar-
que les maximes et les vertus les plus néces-
la conservation de la société humaine sont par-
sous la sauve-garde de la religiosité et de la con-
science; elles ont un caractère de fixité, de certitude et d'énergie, qu'elles ne pourraient tenir de la science des hommes. Les religions sont différentes; mais c'est de l'esprit religieux qu'il s'agit, de cet esprit qui est commun à tous les cultes, et qui, dans tous les cultes, vivifie, encourage les bonnes actions, et devient comme l'âme universelle de la morale, comme un centre d'unité contre lequel viennent se briser tant d'incertitudes, tant de systèmes qui pourraient diviser et égarer le genre humain.

Mais pourquoi, s'écrie l'incrédule, ces cérémonies, ces rites, ces pratiques qui ne sont point la vertu, et qui malheureusement en usurpent la place? Sont-ils autre chose que la superstition réduite en règle et en principe? Ne suffirait-il pas de reconnaître un être suprême, et de lui rendre ces hommages intérieurs qui sont seuls dignes de lui?

A Dieu ne plaise que je veuille remplacer les vertus et les devoirs par des formules; mais, je le demande à l'incrédule, une religion purement abstraite pourrait-elle jamais devenir nationale ou populaire? Une religion sans culte public ne s'affaiblirait-elle pas bientôt? ne ramènerait-elle pas infailliblement la multitude à l'idolâtrie? N'est-ce pas le culte qui conserve la doctrine? Une religion qui ne parlerait pas aux sens conserverait-elle la royauté des âmes? N'y aurait-il pas autant de systèmes religieux qu'il y a d'individus, si rien ne réunissait ceux qui professent la même croyance? Une morale sans pratiques et sans institutions pourrait-elle se soutenir longtemps? Ne finirait-elle pas par s'effacer du cœur de tous les hommes? Les philosophes, à force d'instruction et de lumières, deviennent-ils des anges? Comment pourraient-ils donc espérer d'élever leurs semblables au rang sublime des pures intelligences?

Il ne faut faire, dit-on, que ce qui est utile; il ne faut enseigner que ce qui est raisonnable. Soit; mais, tout premièrement, il faut convenir de ce qui est raisonnable et de ce qui est utile. Règne-t-il plus d'accord entre nos sophistes depuis qu'ils sont irréligieux? Chacun d'eux n'a-t-il pas son opinion particulière, et n'est-il pas réduit à son propre suffrage? A-t-on découvert quelque nouvelle vérité dans la science des mœurs? Cependant les philosophes de chaque jour ne se croient-ils pas plus savants que ceux de la veille? En Allemagne, la philosophie moderne de Kant n'est-elle pas déjà étouffée par la philosophie plus moderne de Fichte? et celle-ci, qui naît à peine, n'est-elle pas déjà abandonnée par les plus zélés de ses premiers disciples? S'il y a encore quelque chose de convenu et de stable, n'est-ce pas parmi ceux qui professent un culte et qui sont unis par le lien de la religion? Les autres peuvent-ils nous dire ce qu'ils croient? le savent-ils eux-mêmes? Ils ont reçu la puissance de détruire; mais ont-ils reçu celle d'édifier?

Nier l'utilité des rites et des pratiques, en matière de religion et de morale, c'est faire preuve de déraison et d'ineptie : car c'est nier l'empire des notions sensibles sur des êtres qui ne sont pas de purs esprits ; c'est encore nier la force de l'habitude. Les rites et les pratiques sont à la morale et aux vérités religieuses ce que les signes sont aux idées. Ce n'est qu'au christianisme que l'Europe, que l'univers doit la conservation de la grande vérité de l'unité de Dieu, de celle de l'immortalité de l'âme, et de tous les autres dogmes de la théologie naturelle. C'est par les rites et les pratiques chrétiennes que les hommes les plus simples et les plus grossiers sont plus fermes sur ces vérités et sur ces dogmes, et ont des idées plus précises et plus saines de l'Être-Suprême et de la destination de l'homme, que les Socrate, les Platon, c'est-à-dire les philosophes les plus célèbres de l'antiquité. Aussi, dans ces derniers temps, les théophilanthropes avaient ouvert des temples, composé des livres et établi des cérémonies, parce qu'ils avaient re-

connu la nécessité de fixer et de propager leur théisme par un culte.

Il y a plus : l'athéisme même le plus absolu a voulu avoir ses pontifes, ses rites et ses autels. D'abord on a dédié des églises à la Raison ; on a chanté des hymnes et célébré des fêtes en l'honneur de cette fragile divinité. Ensuite, de sombres et affreux sectaires, qui se sont montrés après le 18 fructidor, et qui ont pris l'abominable titre d'*Hommes sans Dieu*, se sont réunis en société pour conspirer contre Dieu même. Ces malheureux, portant l'irréligion jusqu'à la fureur et à la stupidité, ont osé s'engager par un serment à détruire dans tous les esprits et dans tous les cœurs le sentiment et l'idée du Dieu vivant et terrible, dont l'auguste nom peut seul garantir la foi des serments, parce qu'il n'y a que son regard qui puisse pénétrer dans l'abyme des consciences. Les forcenés dont nous parlons avaient des assemblées périodiques, convoquaient le peuple et le catéchisaient. Ils cherchaient à intimider, par des menaces, ceux qui refuseraient d'adhérer, au moins par une lâche complaisance, à leur criminel enseignement. Ils s'annonçaient comme voulant vivre séparés du monde ; ils professaient l'hypocrite renoncement à toutes les places ; ils s'imposaient la loi de n'assister à aucun festin, à aucun repas. On eût dit que ces hommes n'étaient encore jaloux de conserver quelque communication avec les autres hommes que pour semer partout la contagion, la mort et le crime. Qui pourrait le croire? ces mêmes hommes avaient institué des solennités. Un volumineux registre était placé au milieu de leurs temples, et ce registre infâme, dans lequel on écrivait les noms et les actions de ceux qui avaient le malheur d'être recommandés par les prêtres du mensonge et de l'imposture, était présenté au respect et à l'adoration d'une multitude insensée, et devait remplacer chez les nations le Dieu du ciel et de la terre. Chose inouïe, et jusque là sans exemple ! on ne voulait plus que la religion eût un culte, et l'impiété en obtenait un ! Que dis-je? il n'était permis qu'à l'impiété seule d'a-

vouer et de conserver des fidèles ; il n'était permis qu'à elle de se montrer avec les formes et l'appareil de la religion !

Toutes les réclamations de l'incrédule contre les rites, contre les pratiques religieuses, sont donc démenties par sa propre conduite. Il sent si bien que ces rites et ces pratiques peuvent être et sont réellement utiles à la propagation et au maintien de la vérité, qu'il emprunte lui-même leur force et leur secours pour la propagation et le maintien de ses mensonges et de ses erreurs.

Mais c'est en morale, surtout, qu'un vrai philosophe sera forcé de reconnaître l'utilité ou la nécessité des salutaires pratiques de religion et de piété. Ecoutons Francklin, qu'on n'accusera certainement pas d'avoir manqué de philosophie. Voici ce que dit cet homme célèbre, dans des mémoires destinés à l'instruction de ses enfants (1) : « Comme je connaissais ou croyais connaître le bien et le « mal, je ne voyais pas pourquoi je ne pouvais pas tou- « jours faire l'un et éviter l'autre; mais je m'aperçus « bientôt que j'avais entrepris une tâche plus difficile que « je ne l'avais d'abord imaginé. Pendant que j'appliquais « mon attention et que je mettais mes soins à me préser- « ver d'une faute, je tombais souvent, sans m'en aper- « cevoir, dans une autre. *L'habitude se prévalait de mon « inattention, ou bien le penchant était trop fort pour ma « raison. Je compris à la fin que, quoique l'on fût spécu- « lativement persuadé qu'il est de notre intérêt d'être com- « plétement vertueux, cette conviction était insuffisante « pour prévenir nos faux pas; qu'il fallait rompre les « habitudes contraires, en acquérir de bonnes, et s'y « affermir avant que de pouvoir compter sur une con- « stante et uniforme rectitude de conduite.* »

Après ce préambule, Francklin rend compte de la *méthode* qu'il s'était prescrite. Il commence par énumérer les ver-

(1) *Vie de Francklin, écrite par lui-même*, trad. de l'anglais par Castera. Paris, Buisson, an 6, t. 2, p. 388 et suiv.

tus qu'il regardait *comme nécessaires et désirables.* « Voulant « *contracter l'habitude de toutes ces vertus*, continue-t-il, « *j'imaginai, avec Pythagore dans ses* Vers dorés, *qu'un* « *examen journalier était nécessaire.* Pour diriger cet « examen, je résolus d'abord de m'observer sur une vertu « pendant quelque temps, et, quand je croirais m'y être « affermi, de passer à une autre. Je fis un petit livret, où « je notai, sur chaque titre de vertu, mes fautes et mon « amendement. Mon petit livret avait pour épigraphe « divers textes qui me rappelaient à Dieu; et en considé- « rant Dieu comme la source de la sagesse, je pensai « qu'il était nécessaire de solliciter son assistance pour « l'obtenir. Je composai, en conséquence, une courte « *prière*, et je la mis en tête de mes tables d'examen pour « m'en servir tous les jours. J'avais fait un plan pour « l'emploi des vingt-quatre heures du jour naturel. Quoi- « qu'en suivant mon plan je ne sois jamais arrivé à la « perfection à laquelle j'avais tant d'envie de parvenir, et « que j'en sois même resté bien loin, *cependant mes efforts* « *m'ont rendu meilleur et plus heureux que je n'aurais* « *été si je n'avais pas formé cette entreprise.* Comme « celui qui tâche de se faire une écriture parfaite en imi- « tant un exemple gravé, quoiqu'il ne puisse jamais at- « teindre la même perfection, néanmoins les efforts qu'il « fait rendent sa main meilleure et son écriture passable. « *Il est peut-être utile à ma postérité de savoir que c'est* « *à ce petit artifice et à l'aide de Dieu que leur ancêtre a* « *dû le bonheur constant de sa vie jusqu'à sa soixante-* « *dix-neuvième année, pendant laquelle ceci est écrit. Je* « *me proposais de faire un petit commentaire sur chaque* « *vertu, et j'aurais intitulé mon livre :* L'ART DE LA VERTU; « et une méthode de bien se conduire valait mieux qu'une « simple exhortation, qui ressemble au langage de celui « dont, pour employer l'expression d'un apôtre, la cha- « rité n'est qu'en paroles, et qui, sans montrer à ceux « qui *sont nus et ont faim le moyen d'avoir des habits et* « *des vivres, les exhorte à se nourrir et à s'habiller.* »

La *méthode* que Francklin voulait rédiger, et qu'il eût présentée comme l'*art de la vertu*, la religion nous la donne dans les pratiques qu'elle nous recommande. Or, les préceptes de la religion sont plus puissants que ne pourraient l'être les conseils d'un simple particulier, sans mission et sans caractère. Sans doute, dans l'ordre religieux, les simples pratiques ne sont pas plus la vertu que, dans l'ordre civil, les formes judiciaires ne sont la justice. Mais comme, dans l'ordre civil, la justice ne peut être garantie que par des formes réglées qui puissent prévenir l'arbitraire, dans l'ordre moral, la vertu ne peut être assurée que par l'usage et la sainteté de certaines pratiques qui préviennent la négligence et l'oubli.

La morale n'est pas une science spéculative. Elle ne consiste pas uniquement dans l'art de bien penser, mais dans celui de bien faire. Il y est moins question de connaître que d'agir. Or, les bonnes actions ne peuvent être préparées que par de bonnes habitudes. C'est en pratiquant la vertu qu'on apprend à l'aimer. La spéculation réduit le droit en principes; mais il faut quelque chose de plus pour lier les mœurs au droit. La vraie philosophie respecte les formes autant que l'orgueil philosophique les dédaigne: ne voir que les formes, c'est une superstition; les mépriser, c'est ignorance ou sottise.

On rit de pitié toutes les fois qu'on entend un sérieux personnage déclamer hautement contre la prière, et nous dire d'un ton gravement bouffon que Dieu connaît nos besoins, et que ce n'est pas à nous à l'en instruire. Est-ce donc pour l'instruction de Dieu que la prière est ordonnée? S'il connaît nos besoins, n'est-il pas important que nous les connaissions nous-mêmes? Et le vrai moyen de les sentir et de les connaître n'est-il pas de les exposer en sa présence et de lui offrir le sentiment profond de nos misères? « L'âme, « dit J.-J. Rousseau (1), en s'élevant, par la prière, à la

(1) *Julie* ou *la nouvelle Héloïse*, part. VI, lett. VIII, *Œuvres de* J.-J. Rousseau, édit. de Genève, in-4°, t. III, page 437.

« Le plus grand de nos besoins, le seul auquel nous pouvons pour-

« source de la vie et de l'être, perd sa sécheresse et sa « langueur. Elle y renaît, elle s'y ranime ; elle y trouve « un nouveau ressort ; elle y puise une nouvelle existence, « qui ne tient point aux passions du corps ; ou plutôt elle « n'est plus en elle-même, elle est toute dans l'être im- « mense qu'elle contemple; et, dégagée un moment de « ses entraves, elle se console d'y rentrer, par cet essai « d'un état plus sublime qu'elle espère être un jour le sien. » Il n'y a rien de bien qui n'ait un excès blâmable, et la dévotion peut tourner en délire. Mais la philosophie ne tourne-t-elle pas en insensibilité ? Serait-il sage d'argumenter de la crainte des excès, pour abandonner le bien même?

Il faut une discipline pour la conduite, comme il faut un ordre pour les idées. Transformer la vertu en une pure spéculation, la séparer de tous les motifs, de tous les secours, de toutes les formes que les institutions religieuses peuvent lui prêter, c'est la bannir de la terre. J'en appelle au témoignage de Saint-Lambert. Il a publié récemment un *Catéchisme universel*, dans lequel il s'est proposé d'établir, d'une manière purement philosophique, et indépendante de toute religion quelconque, les *principes des mœurs chez toutes les nations*. Il termine son ouvrage par ces paroles : « Voilà l'homme tel que j'ai voulu, « non le créer, mais le construire. J'y ai employé les ma- « tériaux que j'ai crus les plus propres à cette construction ;

voir, est celui de sentir nos besoins ; et le premier pas pour sortir de notre misère est de la connaître. Soyons humbles pour être sages ; voyons notre faiblesse, et nous serons forts. Ainsi s'accorde la justice avec la clémence ; ainsi règnent à la fois la grâce et la liberté. Esclaves par notre faiblesse, nous sommes libres par la prière : car il dépend de nous de demander et d'obtenir la force qu'il ne dépend pas de nous d'avoir par nous-mêmes. » *Ibid.*, lett. VI, page 404.

« S'ensuit-il de là que la prière soit inutile ? A Dieu ne plaise que je m'ôte cette ressource contre mes faiblesses ! Tous les actes de l'entendement qui nous élèvent à Dieu nous portent au-dessus de nous-mêmes; en implorant son secours, nous apprenons à le trouver. » *Ibid.*, lett. VII, p. 421.

« mais pour parler sans figure, l'éducation que j'ai pro-
« posée suffit-elle pour faire de notre âme tout ce que je
« voudrais en faire? *Cela est douteux*. Cette éducation
« peut-elle être employée dans les dernières classes de la
« société? *J'ai de la peine à le croire* (1). »

Les incrédules ne seront-ils jamais conséquents avec eux-mêmes? Ils reprochent tous les jours à nos gouvernements modernes d'avoir trop négligé le langage des signes, que les anciens employaient avec tant de succès. Veut-on remonter l'esprit public, on ne parle que de fêtes civiques, de statues, de triomphes. On ne se dissimule donc pas qu'il faut s'adresser aux sens pour frapper l'esprit et réveiller le cœur? Ne serait-ce que pour la morale et pour la vertu que l'on voudrait proscrire tout culte, toute méthode, toute pratique?

Nous avons déjà vu que les incrédules accusent la religion de produire des superstitieux, des enthousiastes, des fanatiques. Ils reconnaissent donc qu'elle est capable de donner un ressort prodigieux à l'âme : pourquoi donc dédaigner de mettre les vérités sociales, les lois et les gouvernements, sous la protection toute-puissante de la religion?

C'est précisément, réplique-t-on, parce que l'influence de la religion est si grande, que l'abus en est plus redoutable. Il suffit que l'on puisse abuser des pratiques et des idées religieuses, pour qu'il soit utile de les détruire. Car l'incrédulité, l'athéisme même, sera toujours préférable à la superstition et au fanatisme (2).

Pour répondre à cette objection, il est nécessaire de la réduire à ses véritables termes.

L'incrédule paraît toujours supposer que la religion est l'unique source des préjugés, de la superstition et du fanatisme. Or je crois avoir prouvé que toute opinion quelconque, religieuse, politique, philosophique, peut faire des enthousiastes et des fanatiques. J'ajouterai que de simples questions de grammaire nous ont fait courir le

(1) Fin du *Commentaire du catéchisme*.

(2) Bayle, *Pensées sur la comète*.

risque d'une guerre civile, et que l'on s'est quelquefois battu pour le choix d'un histrion. Pour se rassurer contre le fanatisme, qui tient à la nature de l'homme, et à tous les objets que l'homme peut poursuivre avec ardeur, ce serait donc une bien misérable mesure que celle d'abolir tout culte religieux.

Les préjugés et la superstition ne tiennent pas non plus uniquement aux pratiques et aux idées religieuses. (1) Je connais des incrédules qui croient au diable sans croire en Dieu; qui se livrent superstitieusement à des observances minutieuses et maniaques, tandis qu'ils dédaigneraient les plus saintes et les plus nobles pratiques de piété. Autrefois Julien, si philosophe dans son gouvernement, ne se montra t-il pas le plus superstitieux des hommes dans ses idées (2)? Les incrédules du moyen âge, Cardan, Pomponace, Bodin, ne se sont-ils pas livrés aux pratiques et aux opinions les plus insensées? Quelques années avant la révolution française, un des conservateurs de la bibliothèque nationale me disait que, depuis quelque temps, la plupart de ceux qui venaient pour s'instruire dans ce vaste dépôt ne demandaient que des livres de sortilége et de cabale. Le savant P. Roubiès, de l'Oratoire, qui était bibliothécaire public à Lyon, me montra, peu de mois avant sa mort funeste, arrivée en 1793 (3), un procès-verbal con-

(1) Les croyances superstitieuses, dont la religion ne guérit pas toujours, dit Lemontey, continuèrent à être en crédit sous la régence. Ce n'était pas, sans doute, une dévotion poussée à l'excès qui conduisait le régent et le marquis de Mirepoix, son ami, dans les carrières de Vanvres, pour y évoquer le diable, qui faisait faire les mêmes folies au duc de Richelleu, à Vienne, et qui transformait le fameux comte de Boulainvilliers en prophète. *Histoire de la régence et de la minorité de Louis XV*, in-8, Paris, Paulin, 1830, tome 2, chap. 21, p. 305, 306.

(2) Pour citer un écrivain qui ne soit pas suspect aux philosophes, je renvoie au portrait, à la fois éloquent et impartial, que Thomas (*Essai sur les éloges*, chap. 20, à la fin) fait de cet empereur.

(3) M. Roubiès, qui avait figuré avec énergie dans la courageuse insurrection de Lyon contre la tyrannie conventionnelle, a été fusillé après la prise de cette ville, en octobre 1793, par l'armée de la Convention. (*Note de l'éditeur.*)

tenant les détails et la preuve des mystères abominables que des prêtres du diocèse de Lyon, joints à une multitude de laïques, célébraient dans des assemblées nocturnes et périodiques; mystères plus horribles que tous ceux dont le souvenir nous a été conservé dans l'histoire du paganisme le plus grossier et le plus déhonté. La sagesse de M. de Montazet, alors archevêque de Lyon, crut que, dans cette occasion, l'impunité était préférable au scandale.

J'ai parlé ailleurs de l'aveugle confiance que l'on avait dans la prétendue magie et dans les ridicules aventures de Cagliostro (1). Je pense qu'il en faudrait moins pour être autorisé à conclure que l'irréligion n'est pas le vrai remède contre la crédulité et contre l'imposture, et qu'il y a plus de faiblesse qu'on ne pense dans tous ces hommes qui déclament si violemment contre la superstition, et qui s'annoncent, avec tant de complaisance, comme *esprits forts. Les hommes, malgré leurs lumières et leur courage, seront toujours*, dit un auteur du siècle, *ennemis du repos, enclins à une timide et indiscrète curiosité, source de tant d'extravagances; ils seront toujours, quoi qu'on fasse, inquiets, sots et poltrons.*

Les *préjugés* ne sont pas non plus du domaine exclusif de la religion, comme l'incrédule voudrait faussement le prétendre. Il y a des *préjugés religieux;* il y a aussi des *préjugés d'état,* des *préjugés de société,* des *préjugés de siècle.* Il y aura des préjugés tant qu'il y aura des hommes. On entend, en général, par *préjugé*, toute opinion que l'on n'a pas faite soi-même, et que l'on a adoptée sans y rien mettre du sien; et, sous ce rapport, la vérité comme l'erreur peut devenir matière à préjugé. Ainsi, combien d'hommes adhèrent au système de Copernic et de Newton, sans connaître aucune des raisons sur lesquelles ces systèmes sont fondés! Si dans ce sens on peut dire que la multitude est attachée aux vérités de la religion par pré-

(1) On peut consulter sur ce sujet les *Mémoires de l'abbé Georgel*, confident et grand-vicaire du cardinal Louis de Rohan, la plus illustre dupe de l'imposteur sicilien. Le cardinal baisait humblement la main du thaumaturge. (*Note de l'éditeur.*)

jugé, n'est-ce pas également par préjugé qu'elle adhère à toutes les opinions, vraies ou fausses, qui circulent dans le monde? En tout la science n'est-elle pas le patrimoine du plus petit nombre? Les incrédules eux-mêmes, les sceptiques les plus obstinés, le sont-ils tous avec une profonde connaissance de cause? Ont-ils examiné, discuté, les objets de leurs doutes ou de leur scepticisme, avec l'attention que l'on donne aux moindres affaires de la vie? Si dans le langage vulgaire on a toujours parlé de la *foi du charbonnier*, ne pourrait-on pas aujourd'hui, avec autant de raison, se plaindre de l'*incrédulité du charbonnier?* Combien d'esprits-forts qui ne le sont que sur parole, et qui n'auraient aucun titre pour réclamer contre le rang obscur que nous leur assignons?

Quelquefois le mot *préjugé* est exclusivement attaché à l'erreur. Alors il est toujours pris en mauvaise part. On l'applique à toute opinion qui naît de l'ignorance, de l'habitude, d'une trompeuse insinuation, ou d'un jugement précipité. C'est dans ce sens que l'on dit : les *préjugés de l'astrologie*, le *préjugé du faux point d'honneur* dans les duels, les *préjugés nationaux*, les *préjugés du temps*. Or, sous ce nouveau rapport, quelle est la classe d'hommes, en quelque matière que ce soit, qui n'ait pas ses préjugés? La philosophie même nous exempte-t-elle de payer ce tribut à la faiblesse humaine?

On accuse généralement le peuple d'être plein de préjugés, d'être toujours séduit par de vaines apparences, de ne voir jamais les choses que d'un côté, de croire à tous les bruits, de juger ordinairement de l'opinion par les personnes, et des personnes par les places ou les dignités qu'elles occupent. Le peuple, dit-on, craint l'apparition des comètes, parce que, par un concours fortuit, de grands malheurs se sont manifestés dans l'année où une comète s'est montrée à nos yeux. Il juge que le soleil marche et que la terre est immobile, parce que l'immobilité de la terre et le cours du soleil sont pour lui deux choses apparentes. Il confond la simple allégation d'un fait avec sa preuve. On lui impose, pourvu que l'on ait un costume,

ou que l'on soit appelé à jouer un rôle dans la société. Tout cela est incontestable ; mais ne l'est-il pas, pour le moins autant, que les philosophes aussi sont *peuple*, et qu'ils le sont souvent plus que le peuple même ? Comparons et jugeons.

Par exemple, le matérialisme et l'athéisme, si fort à la mode parmi les écrivains d'un certain genre, ne sont-ils pas deux opinions auxquelles on peut assigner les mêmes caractères et la même origine qu'aux opinions et aux préjugés les plus grossiers du peuple ? Sur quoi les matérialistes croient-ils que c'est la matière qui pense, et qu'il n'y a point de Dieu ? C'est, disent-ils (1), parce que nous ne voyons point Dieu, et que nous trouvons la pensée unie à des corps organisés. Ainsi, souvent un astronome n'est athée que parce qu'il est humilié de ne pas trouver la Divinité au bout de son télescope, et souvent un médecin n'est matérialiste que parce que l'âme humaine échappe aux instruments de l'anatomie. Le peuple fait-il autrement quand il croit au cours du soleil et à l'immobilité de notre globe ? Comme le matérialiste et l'athée, il s'arrête aux apparences. En cela, il est même plus excusable que l'athée et le matérialiste : car, relativement à la marche apparente du soleil, et à l'apparente immobilité de la terre, il ne trouve rien en lui-même qui puisse le détromper. Il faudrait qu'il fût à portée d'examiner d'autres faits qu'on ne peut facilement lui rendre sensibles. Le matérialiste et l'athée trouvent au contraire en eux le sentiment et la pensée, qui n'ont aucune des propriétés de la matière ; ils trouvent dans leur conscience et dans leur raison le dogme de la nécessité d'une intelligence suprême ; ils admettent que les corps pensent, et que la matière est éternelle, en avouant qu'ils ne conçoivent ni l'un ni l'autre de ces mystères ; et, ayant à choisir entre ces sombres mystères, ou plutôt entre ces épaisses ténèbres, qui semblent jeter un crêpe funèbre sur l'univers, et des vérités qui, quoique incompréhensibles, se lient à toutes

(1) Voy. les chapitres *Du matérialisme* et *De l'athéisme*.

les autres vérités connues de sentiment et de raison, ils sacrifient perpétuellement la réalité, dont ils trouvent l'évidence dans leur esprit et dans leur cœur, à des apparences sans preuves qui tuent à la fois le cœur et l'esprit.

Le peuple, dit-on encore, admet les relations de cause et d'effet dans des événements dont le concours n'est souvent que l'ouvrage du hasard, tels que la rencontre d'une guerre, d'une famine ou d'une peste, avec l'apparition d'une comète. Mais combien de systèmes physiques qui prouvent qu'en mille occasions les philosophes n'ont pas eu d'autre logique que celle du peuple? Dans nos histoires, combien de révolutions politiques attribuées à des causes qui ne les ont point produites!

La plupart des auteurs de nos jours n'imputent-ils pas au christianisme toutes les guerres et tous les désordres qui ont éclaté depuis son établissement, sans se mettre en peine de la part que les passions humaines ont eue à ces désordres et à ces guerres, sans daigner jeter un regard sur l'histoire ancienne et sur celle de tous les temps? De tels penseurs raisonnent-ils mieux sur les causes que le peuple sur les comètes?

Le peuple réalise des chimères; les philosophes ne réalisent-ils pas des abstractions? Des mots obscurs et inintelligibles n'exercent-ils pas, sur de prétendus philosophes, l'empire tyrannique que certaines pratiques exercent sur la multitude? Le peuple croit à tous les bruits; les philosophes n'adoptent-ils pas successivement tous les systèmes? Est-il une seule absurdité, dit l'orateur romain, qui n'ait été débitée par quelque sophiste? Le peuple se conduit par des maximes usées, il adopte comme des vérités incontestables des proverbes (1) qui ne sont que des préjugés; les philosophes voudraient tout conduire par des généralités vagues, qui, dans leur application illimitée, sont à la fois des préjugés et des erreurs. Le peuple a

(1) L'illustre La Grange avait coutume de dire que les axiomes proverbiaux de la multitude étaient *les vieux habits des savants des siècles passés.* (*Note de l'éditeur.*)

des croyances ridicules, parce qu'il ne raisonne pas ; les philosophes ont des doutes absurdes, parce qu'ils abusent du raisonnement. Si le peuple se livre à des meneurs accrédités, les philosophes ne se livrent-ils pas tous les jours à des sophistes imprudents ? Enfin, si le peuple a les préjugés de l'ignorance et de la timidité, les philosophes n'ont-ils pas ceux de la présomption, de l'amour-propre et du faux savoir ? Je finis ce parallèle; des observateurs attentifs pourront le continuer.

Il me suffit d'avoir démontré que les *préjugés*, le *fanatisme* et la *superstition* ont leur principe dans la faiblesse de notre nature, et non dans la religion; que l'on peut abuser de la religion comme de la philosophie, et que, conséquemment, il serait injuste et révoltant de présenter la *superstition*, les *préjugés* et le *fanatisme*, comme s'ils n'étaient qu'une seule chose avec la religion même, et que l'on pût, en se débarrassant de toute idée religieuse, guérir à jamais les hommes de tout fanatisme, de tout préjugé, de toute superstition.

Sans doute, dans les affaires de la religion comme dans toutes les autres, on sera toujours exposé à rencontrer des ignorants, des superstitieux, des fanatiques. Je ne dissimulerai même pas que le fanatisme de Muncer, chef des anabaptistes, a eu des effets plus funestes que l'athéisme de Spinosa. Je ne dissimulerai pas qu'un peuple agité par le fanatisme religieux s'abandonne, dans un tel moment de crise, à des atrocités révoltantes, à d'horribles excès, tandis que, plus loin, un peuple plus corrompu jouit d'une paix profonde. Mais la question de préférence entre la religion et l'impiété ne consiste point à savoir si, dans un moment donné, il n'est pas plus dangereux qu'un tel homme soit fanatique qu'athée, ou même si, dans des circonstances déterminées, les inconvénients de la corruption d'un peuple ne seraient pas préférables aux excès et aux violences du fanatisme, mais si, dans la durée des temps, et pour les hommes en général, *il ne vaut pas mieux que les hommes abusent quelquefois de la religion que de n'en point avoir.*

« L'effet inévitable de l'incrédulité, l'effet inévitable de « l'athéisme, dit un grand homme, est de nous conduire « à l'idée de notre indépendance absolue, et, conséquem- « ment, de notre révolte. »

« Ce ne furent, continue-t-il, ni la crainte, ni la piété, « qui établirent la religion chez les Romains, mais la né- « cessité où sont toutes les sociétés d'en avoir une. Les « premiers rois ne furent pas moins attentifs à régler le « culte et les cérémonies qu'à donner des lois et bâtir « des murailles..... Aussi, dans toutes les révolutions de « Rome, la religion fut toujours le plus grand retenail..... « Lorsque les rois furent chassés, le joug de la religion « fut le seul que le peuple, dans sa fureur pour la liberté, « n'osa franchir..... Et ce peuple, qui se mettait si faci- « lement en colère, avait besoin d'être arrêté par une « puissance invisible (1). » J'ose dire que le besoin du peuple romain est celui de tous les peuples. Le même auteur, dans plusieurs chapitres de l'*Esprit des lois*, établit qu'il *n'est pas inutile que les rois aient une religion, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein qu'ils puissent avoir*; que *l'homme qui n'a point de religion est celui qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore*; que *celui qui la croit et qui la hait mord sa chaîne*; que *celui qui la croit et qui l'aime, ou qui la craint, cède à la voix qui le flatte ou à celle qui l'apaise*; qu'enfin *une religion, même fausse, est le plus sûr garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes.*

Dire, avec quelques sophistes modernes, qu'on fait un trop grand bruit de la religion, qu'elle n'arrête rien, et qu'on ne peut la regarder comme un motif réprimant, puisqu'elle n'empêche pas les crimes et les scandales dont nous sommes les témoins, c'est dire que la morale et les lois ne sont pas non plus des motifs réprimants, puisque ces même crimes et ces mêmes scandales ne sont prévenus ni par les lois, ni par la morale. Je sais que, dans

(1) Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion.*

les siècles même les plus religieux, il est des gens qui ne croient point à la religion, d'autres qui y croient faiblement, et d'autres qui ne s'en occupent pas. Je sais encore qu'entre les plus fermes croyants, peu agissent conformément à leur foi; mais je sais aussi que ceux qui croient à la religion la pratiquent quelquefois, s'ils ne la pratiquent pas toujours; qu'ils peuvent s'égarer, mais qu'ils reviennent plus facilement. Je sais que les impressions de l'enfance et de l'éducation ne s'éteignent jamais entièrement chez les incrédules même; que tous ceux qui paraissent incrédules ne le sont pas; que la plupart d'entre eux sont comme ceux qui ont peur la nuit, et qui marchent en chantant; qu'il se forme autour d'eux une sorte d'esprit général qui les entraîne malgré eux-mêmes, et qui règle, jusqu'à un certain point, sans qu'ils s'en doutent, leurs actions et leurs pensées. Je sais que, si l'orgueil de leur raison les rend sceptiques, leurs sens et leur cœur déjouent plus d'une fois les sophismes de leur raison. Je sais que la multitude est toujours plus accessible à la religion qu'au scepticisme, et que, conséquemment, les idées religieuses ont toujours une grande influence sur les masses d'hommes, sur les corps de nations, sur la société générale du genre humain.

Nous voyons les crimes que la religion n'empêche pas, mais voyons-nous tous ceux qu'elle arrête? pouvons-nous scruter les consciences, et y voir tous les noirs projets que la religion y étouffe, et toutes les salutaires pensées qu'elle y fait naître? D'où vient que les hommes, qui nous paraissent si mauvais en détail, sont, en masse, de si honnêtes gens? Ne serait-ce point parce que des inspirations, des remords, auxquels des méchants déterminés résistent, et auxquels les bons ne cèdent pas toujours, suffisent cependant pour régir le général des hommes, dans le plus grand nombre de cas, et pour garantir, dans le cours ordinaire de la vie, cette allure uniforme et universelle, sans laquelle toute société durable serait impossible.

Ce qui fait que nos sophistes sont si peu judicieux dans leurs observations, c'est qu'ils imaginent, lorsqu'ils con-

templent la société humaine, que cette grande machine pourrait aller avec un seul des ressorts qui la font mouvoir. Or, cette erreur est aussi grossière que dangereuse. L'homme n'est point un être simple, et la société, qui est l'union des hommes, est nécessairement le plus compliqué de tous les mécanismes. Que ne pouvons-nous le décomposer, et nous apercevrions bientôt le nombre innombrable de ressorts, de fils imperceptibles, par lesquels elle subsiste. Une idée reçue, une habitude, une opinion qui ne se fait plus remarquer, a souvent été le principal ciment de l'édifice. On croit que ce sont les lois qui gouvernent, et partout ce sont les mœurs. Les mœurs sont les résultats lents des manières, des usages, des institutions. Or, de tout ce qui existe parmi les hommes, il n'y a rien qui embrasse plus l'homme tout entier que la religion. Elle le suit dans toute la durée de son existence, et dans tous les actes de sa vie. Elle atteint tout. Elle se mêle à tout. Rien ne lui est étranger, et elle n'est elle-même étrangère à rien.

On n'a point oublié la célèbre dispute de d'Alembert et de J.-J. Rousseau sur les spectacles. Le premier de ces philosophes les proclamait comme nécessaires aux grandes cités, et comme ayant ou pouvant avoir une influence utile sur les mœurs d'une grande nation. Il en conseillait l'établissement à la république de Genève. Rousseau, au contraire, prétendait qu'un tel établissement était partout l'écueil des mœurs publiques. Il n'est pas de mon sujet de prononcer entre ces deux écrivains; mais je dois faire observer que l'un et l'autre, quoique divisés sur l'utilité ou le danger des spectacles, admettent également leur influence, bonne ou mauvaise. Ils sentent qu'il ne saurait être indifférent de rassembler les hommes, de remuer leurs passions, de réveiller leur sensibilité, de parler à leur imagination et à leurs sens, à leur esprit et à leur cœur. Et on oserait révoquer en doute le pouvoir que la religion exerce sur les consciences et sur les âmes, par l'auguste appareil de son culte, par la sainteté de ses préceptes, par la majesté de ses dogmes, par l'éclatante ma-

nifestation de ses promesses, par la salutaire terreur de ses foudres, par le plus imposant, le plus continu, le plus sublime de tous les spectacles, par le spectacle de toutes les perfections, de toutes les béatitudes, de toutes les profondeurs que les cieux, entr'ouverts à nos faibles regards, offrent à notre instruction, à nos espérances et à nos hommages.

Je répéterai ici le reproche d'inconséquence que j'ai déjà fait aux sophistes, qui veulent présenter comme nulle l'influence de la religion, lorsque nous parlons de l'utilité de cette influence, et qui se plaisent à la présenter comme excessive, lorsqu'ils peignent eux-mêmes ses prétendus dangers. A qui persuadera-t-on jamais qu'il n'y a que des abus ou du mal à attendre de la seule institution destinée, par essence, à propager tous les genres de bien?

Mais allons plus loin : je soutiens que tous les abus qu'une fausse philosophie attribue à la religion, la religion est autorisée à les rétorquer contre la fausse philosophie. Je soutiens que, sans le frein d'une religion positive, il n'y aurait plus de terme à la crédulité, à la superstition, à l'imposture, et qu'il est nécessaire aux hommes en général d'être religieux, pour n'être ni superstitieux, ni crédules, ni insensés.

En effet, s'il faut un code de lois pour régler les passions, il faut un dépôt de doctrines pour fixer l'esprit. Si on laisse la raison humaine vaguer arbitrairement sur la nature de Dieu, et sur toutes les questions qu'une orgueilleuse métaphysique peut imaginer, les idées les plus étranges se succéderont les unes aux autres. Les sophistes aiment à s'occuper de ce qu'ils ne peuvent savoir. Ils acquièrent de la célébrité à peu de frais, en parlant des choses occultes. Ils dogmatisent à leur aise, quand ils traitent des objets au-dessus de nos conceptions. Ils affirment ou ils nient, selon leur bon plaisir. Ils créent des anges ou des génies à leur choix. Les deux principes des manichéens, la métempsychose, la transmigration des âmes, leur perfectibilité successive dans un autre monde, l'éternité

du monde ou sa création, le spiritualisme, l'idéalisme, le matérialisme, et tant d'autres systèmes inutiles à énumérer, sont offerts tour à tour à la croyance ou à la curiosité publique. « Il n'y a plus rien de certain, dit Mon-« taigne, que l'incertitude même. » Au milieu de cette confusion et de ce chaos, notre malheureuse espèce serait submergée par des préjugés, par des superstitions, par des extravagances de toute espèce. Tout imposteur pourrait, à chaque instant, détruire les vérités établies, et les remplacer par des erreurs. « Car, dit Fontenelle, avec « une demi-douzaine d'hommes bien déterminés, je me « ferais fort de persuader à des corps de nation que le « soleil ne luit point en plein midi. » Or, la religion positive est une digue, une barrière qui, seule, peut nous rassurer contre le torrent d'opinions fausses, et plus ou moins dangereuses, que le délire de la raison humaine peut inventer.

Il y a de fausses religions : je ne le nie point; mais ces fausses religions ont au moins l'avantage de mettre obstacle à l'introduction des doctrines arbitraires. Les individus ont un centre de croyance. Les gouvernements sont rassurés sur des dogmes une fois connus, qui ne changent pas. La superstition est, pour ainsi dire, régularisée, circonscrite et resserrée dans des bornes qu'elle ne peut franchir. Or, certainement, les philosophes, qui déclament avec tant de violence contre les suites funestes de la superstition, seront forcés de convenir que le mal même qui la limite est un bien.

Ils objecteront, peut-être, que les fausses religions sont un obstacle à la propagation de la vérité et des lumières, et au perfectionnement de l'esprit humain; mais ce que les philosophes peuvent nous dire d'utile et de sage dans l'ordre religieux va rarement au-delà de ce que presque toutes les religions enseignent. Ce qu'ils peuvent ajouter tombe dans l'abus et le danger des systèmes. Or, il n'y a point à balancer entre de faux systèmes de philosophie et de faux systèmes de religion. Les faux systèmes de philosophie rendent l'esprit contentieux, et laissent le

cœur froid. Les faux systèmes de religion ont, au moins, l'effet de rallier les hommes à quelques idées communes, et de les disposer à quelques vertus. Si les faux systèmes de religion nous façonnent à la crédulité, les faux systèmes de philosphie nous conduisent au scepticisme. Or, les hommes, en général, plus faits pour agir que pour méditer, ont plus besoin, dans toutes les choses pratiques, de motifs déterminants, que de subtilités et de doutes. Le philosophe lui-même a besoin, autant que la multitude, du courage d'ignorer et de la sagesse de croire: car il ne peut ni tout connaître, ni tout comprendre. L'esprit religieux est donc aussi nécessaire au philosophe qu'au peuple.

L'ambition que l'on annonce, et le pouvoir que l'on voudrait se réserver de perfectionner arbitrairement les idées et les institutions religieuses, sont évidemment contraires à la nature des choses. « Les successeurs de Numa, « dit Montesquieu, n'osèrent point faire, en matière de « religion, ce que ce prince n'avait point fait. Le peuple, « qui avait beaucoup perdu de sa férocité et de sa ru- « desse, était devenu capable d'une plus grande disci- « pline. Il eût été facile d'ajouter aux cérémonies de la « religion des principes et des règles de morale dont elle « manquait. Mais les législateurs des Romains étaient « trop clairvoyants pour ne point connaître combien de « pareilles réformations eussent été dangereuses : c'eût « été convenir que la religion était défectueuse; c'était lui « donner des âges et affaiblir son autorité en voulant l'é- « tablir. La sagesse des Romains leur fit prendre un « meilleur parti, en établissant de nouvelles lois. Les in- « stitutions humaines peuvent bien changer, mais les di- « vines doivent être immuables comme les dieux mê- « mes. » On peut corriger par des lois les défectuosités des lois. On peut, dans les questions de philosophie, abandonner un système pour en embrasser un autre que l'on suppose meilleur; mais les fausses religions ne peuvent être corrigées, minées, détruites ou remplacées, que

par la religion véritable; ou, pour parler dans le sens de l'incrédule, par une religion que l'on répute ou que l'on suppose telle. Si l'on pouvait apercevoir la main de l'homme, tout serait perdu; car un des plus grands avantages de la religion est de mettre ses dogmes et ses préceptes à l'abri des controverses, au-dessus de toute autorité humaine, et de leur communiquer par là le plus haut degré de certitude possible. Or cet avantage ne serait plus, si les législateurs ou les philosophes pouvaient à leur gré changer ou corriger les idées et les opinions religieuses. Il faut même que les pontifes d'un culte ne soient que dépositaires et conservateurs; il faut qu'ils soient ministres, et non maîtres des choses sacrées.

On reproche aux hommes religieux d'être dogmatiques dans leur croyance. Mais cela doit être : il est naturel d'affirmer ce que l'on croit. Ce qui est extraordinaire, c'est que les philosophes soient assez peu raisonnables pour être dogmatiques dans leur scepticisme même. Ils commandent le doute et le désespoir, comme la religion commande l'espérance et la foi. Du moins le dogmatisme de la religion ne dégrade point l'homme, puisqu'il ne le soumet qu'à Dieu; mais le dogmatisme du sceptique tend ouvertement à asservir les consciences et les opinions des hommes à l'orgueil d'un autre homme. C'est en son propre nom que le sceptique parle, et qu'il demande que toute tête se courbe devant sa philosophie d'un jour.

Le dogmatisme de la religion, dit l'incrédule, rend les hommes intolérants et fanatiques. Avant que d'approfondir ce reproche, je réponds d'abord que le dogmatisme sceptique les rend frondeurs, présomptueux, méprisants et égoïstes. S'il faut opter entre les inconvénients de ces deux espèces de dogmatisme, le choix n'est pas difficile à faire.

En effet, je suppose, pour un moment, que tout dogmatisme religieux rend intolérant et fanatique. Dans cette hypothèse, j'observe que du moins il existe une véritable union et des liens puissants de fraternité entre les hommes

qui ont la même croyance. Ils ont entre eux des égards, ils pratiquent des vertus. Le scepticisme rompt toute association, parce qu'il dissout toute communauté. Que peut-il y avoir de commun entre des hommes qui remplacent tous les êtres vivants par des abstractions mortes, qui n'accordent l'existence à rien de ce qui n'est pas eux, et qui ne croient vivre que dans un cours aveugle de phénomènes, qui se succèdent sans dessein et sans moralité?

Qu'est-ce que la tolérance dont le sceptique se vante? c'est le mépris pour toutes les opinions, la sienne exceptée; c'est l'indifférence absolue pour toutes les vérités et pour tous les hommes. Il ne voit point les individus, il ne voit que le genre humain, parce que, dans l'exercice de la charité, on a meilleur marché du genre humain que des individus. En s'annonçant comme tolérant, le sceptique fronde tout. Si le prosélytisme religieux tend à établir, le sien n'est que l'ambition de renverser et d'abattre. On voit le sceptique s'entourer de débris et de ruines; on le voit se séparer de tout ce qui le gêne, et se replier tout entier sur lui-même. On dirait qu'il aspire au droit insensé d'être seul dans l'univers.

Autant la religion unit, autant le scepticisme isole. Il substitue des doutes insociables à des préjugés utiles; il dénoue tous les fils qui nous attachent les uns aux autres; il arme les passions sans détruire les erreurs; il dessèche la sensibilité; il arrête tous les mouvements spontanés de la nature; il fortifie l'amour-propre et le fait dégénérer en un sombre égoïsme; il inspire des prétentions sans donner des lumières; il ne promulgue pas des maximes, il permet à tout le monde d'en promulguer. Qu'en arrive-t-il? Chacun veut instruire, tous dédaignent d'être instruits. On a beau être sans talents, on ne se croit pas sans mission. On prêche l'indépendance à la multitude même, qui n'a que la force pour en abuser. La licence des opinions conduit à celle des vices : car les mauvais principes sont plus dangereux que les mauvaises actions. Tandis que les mauvaises actions ne sont que les faits passagers de quelques hommes,

les mauvais principes peuvent armer les bras de tous les hommes.

J'accorde que la superstition et l'intolérance religieuse, lorsqu'elles sont poussées jusqu'au fanatisme, peuvent entraîner à des excès qu'il est impossible de justifier; mais il y a toujours quelque chose de désintéressé, de grand et même de sublime, dans le fanatisme religieux, et il y a toujours quelque chose d'innocent dans la dévotion superstitieuse et crédule. Le fanatisme du sceptique, le fanatisme de l'athée avilit et rétrécit l'âme autant que le fanatisme religieux l'élève et l'étend. *Si le fanatisme religieux*, dit J.-J. Rousseau, *tue quelquefois les hommes en allumant des guerres, la doctrine fanatique de l'athée les empêche de naître en corrompant les mœurs.* La paix apparente qui naît de la corruption et de l'incrédulité a été comparée à celle du despotisme, qui est mille fois plus destructive que la guerre même. Et encore cette fausse paix est-elle durable? N'est-elle pas perpétuellement troublée par des crimes? N'est-elle pas enfin rompue par les plus sanglantes catastrophes? Les derniers événements du siècle parlent suffisamment d'eux-mêmes.

Entre les sceptiques, entre les athées et les croyants ou les fidèles, il est une classe d'hommes qui, sans admettre aucune religion, veulent pourtant qu'on ne soit point irréligieux. Ces hommes se balancent avec complaisance entre ce qu'ils appellent les opinions extrêmes. Ils entreprennent de faire la part de chacun. Ils respectent dans les incrédules *l'indépendance de la raison pure, l'indépendance du pur savoir;* et, dans les dévots, ils applaudissent à *la foi vivifiante de la conscience.* Ils se font honneur de leur modération, et ils cherchent à ne blesser personne. Ils imaginent être moins dangereux parce qu'ils sont plus timides et moins frondeurs. Ils ont la vanité de se tracer une nouvelle route, et de vouloir jouer le rôle sublime de médiateurs entre les partis opposés. Mais à quoi prétendent-ils donc? A l'indépendance, comme les autres. Ils mettent un peu plus de mysticité dans leur théorie; mais

ils ne sont ni plus sages dans leurs recherches, ni plus conséquents dans leurs résultats.

Selon eux, *l'indépendance du pur savoir* ne peut être domptée que par *la foi vivifiante de la conscience;* mais cette foi, disent-ils, est *un don de Dieu*, que l'on ne peut se donner par aucun moyen humain. Une sorte de quiétisme philosophique est la suite de ce système : car si on conclut qu'il faut féliciter ceux qui croient aux faits et aux dogmes d'une révélation positive, on ajoute que le philosophe, qui ne saurait sacrifier ses idées à des faits et à des livres prétendus révélés, doit attendre quelqu'un de ces mouvements divins qui élèvent l'âme et qui l'éclairent. Ainsi, à moins d'être transporté au troisième ciel, comme l'apôtre des Gentils, un philosophe ne peut raisonnablement être croyant. Comment n'aurait-il pas une vocation particulière? Comment son orgueil pourrait-il s'accommoder d'un genre d'instruction et de révélation qui lui serait commun avec les autres hommes?

J'ai démontré, dans le chapitre précédent, qu'il est très philosophique de croire à des faits bien constatés, et à une révélation bien prouvée. Je n'ai pas besoin de reproduire cette discussion, qui a réfuté d'avance le ridicule système de ceux d'entre les incrédules qui osent s'annoncer comme modérés et conciliateurs. Je ne parle de ce système que pour remarquer que, si des écrivains religieux tenaient le même langage, ces écrivains seraient traités de superstitieux, de visionnaires, de fanatiques : car s'il est une foi vive et sanctifiante qui est un don de Dieu, il en est une que l'homme peut devoir à ses propres efforts : c'est celle qui s'acquiert par des preuves, par des motifs raisonnables de crédibilité. Or, cette foi est en notre pouvoir; et si nous dédaignions les moyens de l'acquérir pour attendre le prodige d'une révélation immédiate, et pour nous abandonner jusque là au délire de nos spéculations, nous ferions comme cet insensé qui raisonnait sur la morale comme nos incrédules raisonnent sur la religion, et qui cédait à tous ses penchants, sans entreprendre de

réformer aucune de ses habitudes, en attendant, disait-il, la vertu, qui est aussi *un don de Dieu*.

Que les sophistes dont je viens d'énoncer les opinions ne s'abusent pas. Leur théorie sur la grâce, sur la foi, sur les inspirations, l'abnégation momentanée qu'ils font de leur raison en faveur de leur vanité, l'étonnant privilége qu'ils voudraient s'arroger d'une élection particulière qui pût les distinguer entre tous, et tant d'autres dogmes de la même espèce, décèlent un scepticisme déguisé, une sorte d'athéisme, pour ainsi dire, timoré et superstitieux, qui n'a aucun des avantages de la religion, et qui entraîne tous les dangers et tous les maux de l'incrédulité.

A la vérité, ces hommes, qui ambitionnent de fixer sur eux l'attention spéciale de la Providence, ne blâment point les institutions religieuses. Ils veulent qu'on les laisse à ceux dont elles remplissent l'âme; ils ont même l'air de se plaindre de leur philosophie, qui les empêche d'y croire. Nous sentons, disent-ils, qu'on est malheureux quand on ne croit pas, et que rien ne peut combler, dans le cœur, le vide qu'une foi vive aux vérités de la religion remplirait. Ainsi J.-J. Rousseau disait à ses amis : *J'aimerais mieux être dévot que philosophe.* Ainsi Hume, après une de ces scènes touchantes et sublimes dont la religion seule peut nous offrir le spectacle, s'écriait : *Si je n'avais jamais douté, je serais bien plus heureux !* On peut répondre à tous : Pourquoi donc doutez-vous? Qui raisonne mieux, de vous, qui doutez, ou du peuple, qui croit? Le peuple croit aux vérités de la religion, parce qu'il sent que ces vérités seules peuvent le rendre meilleur et plus heureux; de votre aveu, vous reconnaissez la même chose, et vous refusez pourtant de croire! Vous étouffez donc la lumière de votre conscience, autant que vous dédaignez les faits. Vous nous dites tous les jours que la vérité n'est jamais nuisible, qu'on la reconnaît à ses bons effets: quelle autre preuve voulez-vous donc que votre philosophie, qui résiste à la religion, et qui ne peut vous rendre ni meilleurs ni heureux, n'est pas la vérité? Vous vous

plaignez de vos doutes et de leur triste influence sur votre bonheur : pourquoi donc les promulguez-vous? N'est-ce pas, en paraissant envier le sort du peuple, pour vous placer au-dessus de lui? La vérité doit être prêchée sur les toits; mais des doutes dont vous sentez le danger ne doivent point être indiscrètement semés dans le public, à moins que vous ne soyez pas de bonne foi dans toutes les prétendues confidences qui vous échappent sur le prétendu état de votre âme, et qu'en voulant vous donner pour sensibles, vous ne soyez que vains. Pourquoi cherchez-vous à vous faire des prosélytes, si vos désolantes doctrines ne peuvent, de votre propre aveu, que nous arracher les consolations qui nous restent, et nous associer à votre malheur?

Dans quel moment voudrait-on éteindre toute religion dans le cœur des hommes? dans un moment où on manifeste le désir généreux de détruire partout la servitude, d'adoucir les lois criminelles, de modérer la puissance, d'effacer toutes les inégalités affligeantes, et d'assurer la liberté générale des peuples? Est-ce dans de telles circonstances qu'il faut abolir et étouffer les sentiments religieux? Si la religion n'existait pas, il faudrait l'établir : car c'est surtout dans les états modérés, dans les états libres, qu'elle est nécessaire. *C'est là*, dit Polybe, *où, pour n'être pas obligé de donner une puissance dangereuse à quelques hommes, la plus forte crainte doit être celle des Dieux*. Si, dans les états même les plus despotiques, l'autorité respecte quelques limites, n'est-ce pas à la religion qu'on en est redevable?

Que l'on ne feigne pas de craindre l'intolérance, la superstition et le fanatisme. Une sage tolérance est garantie pour toujours par l'intérêt respectif des nations, par le commerce, qui les unit, et qui, bien plus que la philosophie, a contribué à nous rendre tolérants. La culture de la physique et des sciences exactes ne permet plus de voir renaître les erreurs d'une aveugle crédulité, ou les préjugés grossiers de la superstition. Le fanatisme ne sera ja

mais à craindre, tant qu'on ne transformera pas des affaires de religion en affaires d'état, et qu'une saine politique préviendra les abus que l'on peut faire de la religion même. Le seul danger que nous ayons à craindre, dans ce siècle, c'est cette inquiétude aveugle, qui menace tout; cette fureur de tout censurer, qui est la maladie des petites âmes; cette disposition à douter de tout, qui ne permet plus à la vérité d'habiter parmi les hommes, et qui rend les hommes aussi étrangers à tout ce qui existe qu'à eux-mêmes. *Les anciens sages voulaient que leurs disciples fussent philosophes, et que tout le monde fût religieux; les nôtres veulent que personne ne soit religieux, et que tout le monde soit philosophe.* On ne voit pas qu'il n'y a point d'inconvénient à ce que la religion soit l'unique philosophie des ignorants et des faibles, et qu'il y en aurait beaucoup à ce que la philosophie fût l'unique religion des savants et des forts.

—

CHAPITRE XXV.

Quelles sont les règles d'après lesquelles on peut se diriger dans le choix d'une religion ?

Toutes les religions positives que nous connaissons ont une doctrine et un culte. Presque toutes s'étayent sur des prophéties et sur des miracles. Plusieurs s'honorent de compter des martyrs. Mais veut-on savoir si une religion est vraie ou fausse : le premier pas à faire dans cette importante recherche est l'examen de sa doctrine et de son culte ; car, comme on ne peut supposer de véritables prophéties, de véritables miracles, que dans la vraie religion ; comme l'erreur peut avoir ses martyrs ainsi que la vérité, toute religion dont la doctrine et le culte offrent des caractères évidents de fausseté doit être rejetée sans autre examen. En effet, s'il faut des preuves pour croire que telle ou telle autre religion, quoique d'ailleurs salutaire en soi, vient de Dieu, il n'en faut point pour demeurer convaincu qu'une religion divine ne peut offenser les bonnes mœurs, ni contredire la morale. A des hommes qui voudraient mettre en opposition le droit divin positif avec le droit divin naturel, il faut répondre, avec le théiste, qu'il est encore plus sûr que la conscience et la raison viennent de Dieu qu'il ne peut l'être que leur doctrine en vienne.

Nous entendons cela, me dira-t-on : des doctrines et des institutions vicieuses sont évidemment fausses ; mais, pour qu'une doctrine puisse obtenir le respect qui n'est dû qu'à une révélation divine, suffit-il que cette doctrine ne soit pas vicieuse ? Non sans doute. Ce qui n'est pas mauvais dans les principes de la raison, ce qui est tolérable

dans l'ordre des lois, ce qui est même évidemment convenable et bon dans l'ordre de la société, ne saurait, par cela seul, être réputé divin dans l'ordre de la religion. Si l'on peut espérer de rencontrer le bien dans les institutions humaines, on s'attend à mieux trouver dans une institution divine. En toutes choses, il y a diverses espèces de biens, et divers degrés dans chaque espèce; mais le mieux est un, parce qu'il est, dans chaque chose, la perfection, le plus haut période, le sublime du bien.

Qu'est-ce donc que le mieux? Il est rare que l'on puisse répondre d'une manière satisfaisante à cette question, dans les choses dont on ne juge que par l'esprit; mais le mieux est presque toujours sensible dans celles dont on juge essentiellement par le cœur. L'esprit hésite, cherche, raisonne; c'est la partie la plus contentieuse de nous-mêmes. Le cœur sent: ses opérations sont plus simples et moins compliquées; l'évidence, la certitude, en sont le résultat rapide et immédiat. Dans les choses qui appartiennent à l'esprit je rencontre sans cesse des limites; la perfection et l'infini sont le vaste domaine du cœur. Ainsi, dans les sciences qui sont du ressort de l'esprit, je ne connais point de vérité sans nuage; dans la morale, qui a son siége dans le cœur, j'ai l'intuition et le sentiment d'une vertu sans tache. Or c'est surtout par le cœur que l'on juge de la bonté et de l'excellence des doctrines religieuses.

J'ai déjà eu occasion de dire qu'en matière de religion, Dieu et l'homme sont les deux termes entre lesquels il s'agit de découvrir des rapports. En examinant toutes les religions établies, je dois donc, après les avoir comparées, me fixer à celle qui développe ces rapports avec plus d'étendue, avec plus d'évidence, avec plus de force qu'une autre. Mais comme il s'agit de découvrir la véritable lumière, et non pas uniquement *de choisir entre les ténèbres celles qui sont les moins épaisses;* comme il s'agit d'arriver au vrai absolu, je ne puis me borner à une simple question de préférence, qui ne me conduirait peut-

être qu'à opter, entre divers mensonges, pour le moins invraisemblable. Mon devoir est encore d'examiner si je rencontre la bonté absolue, c'est-à-dire des caractères vraiment divins, dans la doctrine, dans le culte religieux qui, comparé aux autres, mérite d'être distingué de tous.

Dans les diverses religions positives, la doctrine se compose de préceptes et de dogmes, et le culte se compose de rites. Il est nécessaire qu'il n'y ait pas de la contradiction dans les choses destinées à gouverner les hommes. Il faut que les préceptes qni forment la morale trouvent un appui dans les dogmes et dans les rites, et que les rites et les dogmes soient indissolublement liés à la morale. Nous sommes en droit d'exiger, dans une religion que l'on nous présente comme divine, cet admirable concert, ce grand caractère d'unité que l'on ne rencontre jamais que plus ou moins imparfaitement dans les institutions humaines.

Nous ne jugerons pas qu'une morale vient de Dieu par la simple considération des pratiques, plus ou moins austères, qu'elle recommande, pratiques qui ont été et qui sont presque communes à toutes les religions, et que nous trouvons observées, et même quelquefois surpassées, par des pénitents idolâtres. C'est un autre fait qu'il n'est point de religion qui n'ait prêché la bonne foi, la probité, certains actes de bienfaisance et de vertu; il n'en est point qui ne se soit montrée plus ou moins sociale. Nous savons encore que des philosophes païens ont professé des principes de générosité, de courage, de désintéressement, de grandeur, qui honorent l'humanité. Mais quel est le système de philosophie, quelle est l'institution humaine, religieuse ou politique, qui, sans mélange d'imperfection ou d'erreur, nous ait enseigné toute la règle des mœurs, nous ait offert le corps entier de la loi naturelle? Je dis *le corps entier*. Je ne pourrai donc méconnaître le caractère divin d'une religion qui enseignera toute la vérité, qui n'enseignera que la vérité, et qui l'enseignera toujours.

Dans les lois, dans les institutions, dans les systèmes

humains, il y a toujours quelque chose qui décèle les vues particulières ou la préoccupation du législateur; mais une morale révélée qui m'est donnée comme la garantie et le supplément de la loi naturelle doit avoir ce caractère intrinsèque d'universalité, qui est inhérent à la morale naturelle elle-même. J'examinerai donc si les préceptes révélés m'offrent la loi d'un peuple ou celle des hommes, la loi d'un pays ou celle du monde.

Enfin, si une religion n'a pas été donnée pour changer l'ordre de la nature, il est incontestable qu'elle ne peut avoir été donnée que pour le sanctifier; or, la sanctification de la nature n'est et ne peut être que le retour et l'élévation de l'homme à l'auteur même de la nature. J'écarterai donc, comme fausse, toute religion qni n'aura pas comblé l'espace immense qui sépare la terre du ciel; et, à moins d'étouffer cette lumière vive du sentiment, que j'appelle *l'évidence du cœur*, je suis forcé de croire divine la religion dans laquelle, s'il est permis de s'exprimer ainsi, Dieu, sans cesse offert à nous comme le principe et la fin de toutes les actions humaines, devient, à la fois, le plus noble et le plus sûr instinct de l'homme.

J'ai dit que la morale doit trouver un appui dans les dogmes : j'examinerai donc les rapports que les dogmes ont avec la morale, et je rejetterai tout ce qui ne pourrait pas soutenir cet examen; mais je ne me croirai point autorisé à demander pourquoi les dogmes religieux sont des mystères. La nature a ses obscurités et ses profondeurs; comment la religion n'aurait-elle pas les siennes? Les mystères ne sont pas des doutes, et ils les terminent souvent. Tout n'est pas doute pour l'homme, et tout est mystère pour lui. La nature de notre volonté, par exemple, est un mystère, et son existence n'est point un doute.

Cependant, une religion qui, voilant les sources du droit naturel, proposerait, comme à l'écart, ses dogmes particuliers et mystérieux, se rendrait justement suspecte. Donc, sans m'enquérir indiscrètement pourquoi des dogmes religieux sont incompréhensibles, je demanderai s'ils ont

été substitués à la raison, ou s'ils ne font qu'occuper la place que la raison laisse vide. Je demanderai si, au lieu de choquer les vérités naturelles, ils ne leur communiquent pas un plus haut degré de certitude. Je sais que, dans quelque matière que ce soit, connaître, pour nous, c'est uniquement découvrir des faits et des rapports; jamais nous n'arrivons aux substances ni aux causes proprement dites. Nous appelons *phénomènes* les faits et les rapports que nous découvrons dans l'ordre de la nature, et nous appelons *dogmes* les faits et les rapports que nous découvrons et qui nous sont révélés dans l'ordre de la religion; mais cela suffit pour nous avertir qu'un dogme ne doit pas être une pure abstraction sans objet, ou une vaine spiritualité qui n'ait que le mérite d'être inintelligible. Un dogme doit être, dans l'ordre de la religion, ce qu'est un phénomène dans l'ordre de la nature, c'est-à-dire la manifestation d'un ou de plusieurs faits, d'un ou de plusieurs rapports entre Dieu et nous. J'aurai la certitude morale de la vérité ou des vérités dogmatiques que l'on me propose, si ces vérités sont préjugées par celles que je connais déjà, et dont je ne puis raisonnablement douter; si elles ont un fondement réel dans la nature humaine, et dans les notions que j'ai des perfections divines; si elles ne sont incompréhensibles que comme Dieu même l'est; et, finalement, si je suis réduit à opter entre des mystères positifs, qui m'éclairent et me consolent, et des profondeurs vagues, qui ne seraient qu'impénétrables et désespérantes.

Quant aux rites dont un culte se compose, je me borne à observer s'ils ne consistent qu'en cérémonies indifférentes ou ridicules, s'ils dégénèrent en surcharge pour la piété, ou même, ce qui serait plus dangereux, s'ils doivent en tenir lieu; enfin, si ce sont des pratiques arbitraires pour amuser le peuple, ou des monuments sacrés qui lui attestent la sainteté des dogmes qu'il doit croire, et des secours puissants dont l'objet est de lui rendre plus facile l'exercice des vertus sublimes auxquelles il est appelé.

En confrontant ces règles avec les diverses religions qui sont répandues dans le monde, je me fixe particulièrement au christianisme, que je trouve établi chez toutes les nations éclairées (1). J'examine sa doctrine et son culte, sans me dissimuler les reproches et les objections qu'une foule d'écrivains proposent contre ce culte et cette doctrine.

D'abord, on m'avertit de toutes parts que le christianisme a, comme toutes les religions positives, le tort de commander la foi, sans laisser aucune liberté à la raison, et de chercher à faire des fanatiques et des superstitieux sous prétexte de former des fidèles.

Mais quelle n'est pas ma surprise lorsque je découvre que, pour diriger mes recherches, le christianisme me parle comme pourrait le faire la plus saine philosophie ?

Les apôtres du culte chrétien m'annoncent que leur mission n'est pas de dominer, mais d'instruire (2). Ils m'invitent à ne rien admettre sans examen (3). Ils ne veulent frapper mon oreille que des choses qu'ils peuvent solennellement proclamer sur les toits (4). Ils enseignent, mais ils ne commandent pas (5). Ils déclarent qu'ils peuvent tout pour la vérité et rien contre elle (6). Ils n'exigent de moi qu'une obéissance raisonnable (7). Ils veulent que je juge tout par moi-même (8); que je ne me laisse point em-

(1) En rendant compte de tout ce qui appartient au christianisme, je n'ai voulu parler que d'après le christianisme lui-même. Mon exposé sera appuyé sur des textes que l'on trouvera en note au bas de chaque page.

(2) Euntes ergó, docete omnes gentes. MATTH., XXVIII, 19.

(3) Omnia autem probate; quod bonum est tenete. 1 *Thess.*, X, 21.

(4) Quod in aure auditis, prædicate super tecta. MATTH., X, 27.

(5) Positus sum ego prædicator. 1 *Tim.*, II, 7.

(6) Non enim possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate. 2 *Cor.*, XIII, 8.

(7) Rationabile obsequium vestrum. *Rom.*, XII, 1.

(8) Ut prudentibus loquor, vos ipsi judicate quod dico. 1 *Cor.*, X, 15.

porter à tout vent de doctrine (1); que je ne me détermine qu'avec prudence et discernement (2); que j'éprouve les vertus pour savoir si elles sont de Dieu (3); que je sache résister à des prodiges apparents, qui ne seraient pas justifiés par une doctrine sage et pure (4); qu'il ne faut pas accueillir tout ce qu'on entend, mais seulement ce qui est bon (5); que la véritable science est incompatible avec cette vaine crédulité, qui s'accommode de toutes les inepties et de toutes les fables (6); qu'il est une lumière naturelle qui éclaire tout homme venant en ce monde, et que cette lumière doit nous diriger dans le choix des diverses doctrines qui peuvent nous être prêchées (7); qu'il a existé dans tous les temps des imposteurs, des faux prophètes, qui ont cherché à séduire les peuples (8); qu'il est difficile de se méprendre sur les caractères qui distinguent le mensonge d'avec la vérité; que l'on doit se dégager de tout préjugé, et qu'il faudrait savoir résister à un ange même descendu du ciel, s'il enseignait des erreurs et de fausses doctrines (9).

Partout, dans les livres saints, le Dieu des chrétiens

(1) Non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinæ. *Eph.*, IV, 14.

(2) Nemo vos decipiat in sublimitate sermonum. *Col.*, II, 4. — Ne quis vos decipiat per philosophiam. II, 8. — Nemo vos seducat volens, in humilitate et in religione angelorum. II, 18.

(3) Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint. 1 Joan., IV, 1.

(4) Si propheta prædixerit signum, et evenerit quod locutus est, et dixerit tibi : « Eamus et sequamur Deos alienos », non audies verba prophetæ illius. *Deut.*, XIII, 1 et 2.

(5) Charitas vestra magis ac magis abundet in scientiâ et in omni sensu, ut probetis potiora. *Phil.*, I, 9.

(6) Ineptas autem et aniles fabulas devita. 1 *Tim.*, IV, 7.

(7) Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Joan., IV, 1.

(8) Multi pseudoprophetæ exierunt in mundum. 1 *Jean.*, IV, 1.

(9) Licet nos, aut angelus de cœlo evangeliset vobis, præter quàm quod evangelisavimus vobis, anathema sit. *Gal.*, I, 8.

nous est représenté conversant avec les hommes, comme un bon père de famille converse avec ses enfants. Il prévient leurs doutes, il les invite à les proposer, et il ne dédaigne pas de les résoudre (1). « Voyez et jugez, leur dit-il, si les dieux des nations, qui ne sont que le faible ouvrage de leurs mains, peuvent être comparés au Dieu d'Israël, qui a créé le ciel et la terre. Voudriez-vous ressembler aux peuples qui vous environnent, et qui gémissent sous les plus honteuses superstitions? Mes commandements ne sont-ils pas au-dessus de tous les autres commandements? ne seriez-vous pas meilleurs, si vous leur étiez plus fidèles (2)? Qui a fait des prodiges semblables aux miens? Je ne demande pas que vous croyiez aux prophéties qui vous seront faites en mon nom, si vous n'avez pas vu vérifier dans les temps celles qui avaient été faites à vos pères (3). Si je n'avais point parlé, et si vous n'aviez point été témoins de mes œuvres, vous seriez sans péché (4).

Ah! convenons-en, le mensonge ne parle point ainsi : il n'a garde de provoquer la discussion; il fuit la lumière, il marche dans les ténèbres.

Je ne sais comment des philosophes éclairés ont pu méconnaître le véritable esprit du christianisme; jamais religion n'a porté plus loin le respect pour les droits inaliénables et imprescriptibles de la raison humaine. Mes paro-

(1) Nunc ergo timete Dominum... Sin autem malum vobis videtur ut domino serviatis, optio vobis datur; eligite hodiè quod placet, cui servire potissimùm debeatis... Responditque populus et ait : « Absit à nobis ut relinquamus Dominum...» Jos., XXIV, 14, 15, 16.

(2) Scitis quòd docuerim vos præcepta et judicia... Observabitis et implebitis opere. Hæc est enim vestra sapientia et intellectus coram populis, ut audientes universa præcepta, hæc dicant : « En populus sapiens et intelligens, gens magna. » *Deut.*, IV, 5, 6.

(3) Quod in nomine Domini propheta prædixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus. *Deut.*, XVIII, 22.

(4) Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent. Joan., XV, 24.

les, disait le divin fondateur de cette religion, sont des paroles de vérité et de vie (1). Ne croyez point en moi, si ce que je vous enseigne n'est pas digne de celui qui m'a envoyé (2). Jugez-moi par les choses que vous avez entendues et par les œuvres dont vous avez été les témoins (3).

S'adressant à ses apôtres, il leur disait : « Apprenez que je suis doux et humble de cœur (4). Les chefs des nations dominent sur elles ; ils n'en sera point ainsi de vous; vous ne dominerez point sur la foi (5). Aucun d'entre vous n'a le droit de donner sa raison pour règle de celle des autres ; vous vous assemblerez, vous discuterez, et alors l'esprit de Dieu sera au milieu de vous (6). »

Les grandes maximes du christianisme sont que tout despotisme spirituel et temporel est interdit aux ministres de la religion (7); qu'avant de croire on a droit de peser les motifs de crédibilité; que la foi n'est un devoir qu'à l'instant où la raison nous force de reconnaître l'autorité (8); que rien ne doit être arbitraire dans le gouvernement des fidèles, mais que tout doit se faire canoniquement (9); que l'apostolat est un ministère de prière et d'enseignement (10); que c'est par la patience, par la per-

(1) Verba quæ locutus sum vobis spiritus et vita sunt. Joan., VI, 64.

(2) Si non facio opera patris mei, nolite credere mihi. Joan., X, 37.

(3) Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi? Joan., VIII, 46. — Ego palàm locutus sum mundo, ego semper docui in synagogâ et in templo, ubi omnes Judæi conveniunt... Interroga eos qui audierunt. XVIII, 20, 21.

(4) Discite à me quia mitis sum et humilis corde. Matth., XI, 29.

(5) Reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic. Luc., XXII, 25. — Non dominamur fidei vestræ. 2 *Cor.*, I, 23.

(6) Convenerunt apostoli et seniores... quùum autem magna conquisitio fieret dixit... Tunc placuit apostolis et senioribus cum omni ecclesiâ. *Act.* XV.

(7) Ut non abutor potestate meâ in evangelio. 1 *Cor.*, IX, 18.

(8) Palpate et videte. Luc., XXIV, 39.

(9) Omnia secundum ordinem fiant. 1 *Cor.*, XIV, 40.

(10) Nos vero orationi et ministerio verbi instantes erimus. *Act.* VI, 4.

suasion, et par toute sorte de bons exemples, que les apôtres ont été appelés à conquérir le monde (1).

L'esprit de discussion et de recherche, l'esprit d'examen, de raison et de liberté, c'est-à-dire le véritable esprit philosophique, est donc le caractère dominant de la religion chrétienne.

Cette religion ne prescrit d'autres bornes à nos raisonnements que celles de notre raison elle-même (2); elle pose les vrais principes d'une saine dialectique; elle veut que, dans les matières religieuses, nous usions de la prudence dont nous usons dans les matières profanes, c'est-à-dire que nous allions du connu à l'inconnu (3), et que nous n'ayons point la prétention insensée de vouloir tout expliquer et tout connaître (4). Elle nous avertit de chercher la vérité dans le recueillement et le silence (5); de la chercher avec un esprit juste et avec un cœur droit (6). Dans les sciences purement spéculatives il suffit de se prémunir contre les préjugés; dans les choses pratiques il faut encore se prémunir contre les passions. Les passions sont les préjugés du cœur, comme les préjugés sont les passions de l'esprit (7).

Telles sont les routes qui nous sont tracées par la religion : elles ne sauraient être suspectes à la philosophie,

(1) Servum autem Domini non oportet litigare, sed mansuetum ad omnes, docibilem, patientem, cum modestiâ corripientem eos qui resistunt veritati. 2 *Tim.*, 24 et 25.

(2) Non plùs sapere quàm oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. *Rom.*, XII, 3.

(3) Invisibilia enim ipsius (Dei), per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciantur, ità ut sint inexcusabiles. *Rom.*, I, 20.

(4) In pluribus operibus ejus non fueris curiosus. *Eccl.*, III, 22.

(5) Attende lectioni... hæc meditare. 1 *Tim.*, IV, 13 et 15.

(6) Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. MATTH., V, 8. — Justi liberabuntur scientiâ. *Proverb.*, XIV, 19. — Exortum est lumen rectis. *Ps.* III, v. 4.

(7) Si quis voluerit voluntatem ejus (Dei) facere, cognoscet de doctrinâ. JOAN., VII, 17.

puisque les philosophes de tous les siècles les ont eux-même indiquées comme le seul moyen de nous diriger dans la recherche des vérités morales, c'est-à-dire de toutes celles qui sont proposées aux méditations et au perfectionnement des âmes vertueuses et sensibles.

On ne sera point étonné du degré de liberté que le christianisme donne à la raison humaine, ni du courage avec lequel les premiers chrétiens ont appelé sur la doctrine qu'ils professaient l'examen des magistrats et de tous les hommes instruits de l'antiquité, si l'on considère les caractères de majesté, d'évidence et de grandeur que cette doctrine nous offre.

Aimez Dieu pardessus tout, et le prochain comme vous-même; voilà le sommaire de la loi évangélique.

Ces deux commandements sont *la loi et les prophètes* (1), c'est-à-dire ils nous sont présentés comme le principe de tout ce qui est bien, comme la véritable source des mœurs.

Le Dieu qui doit être l'objet de notre culte n'est point un dieu de fantaisie ou une idole de notre choix. Ce n'est point le dieu d'une nation ou d'une secte, mais le dieu de l'univers (2). Les cieux et la terre annoncent sa puissance et publient sa gloire (3); il tient dans ses mains la destinée des empires (4). Tout est sorti du néant à sa volonté,

(1) Diliges dominum tuum ex toto corde tuo, et proximum tuum sicut teipsum : in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetæ. Matth., XXII, 37 et 40.

(2) Dominus Deus noster Deus unus est. *Deut.*, VI, 4.—Tu es Deus solus regum omnium terræ. *Reg.*, IV, c. 19, v. 15.

(3) Cœli enarrant gloriam Dei : et opera manuum ejus annuntiat firmamentum. *Ps.* XVIII.

(4) Dominatur excelsus in regno hominum et cuicumque voluerit dabit illud. *Deut.*, IV, 14. — Dominus judicabit fines terræ, et dabit imperium regi suo. 1 *Reg.*, II, v. 10. — Exurge, Domine... Judicentur gentes in conspectu tuo. Constitue, Domine, legislatorem super eos. *Ps.* IX, 4-36. — Regnum à gente in gentem transfertur propter injustitias, et injurias, et contumelias, et diversos dolos. *Sap.*, X, 8.

il a dit : *Que la lumière se fasse*, et la lumière s'est faite (1). Il est le saint des saints (2) et le très-haut (3). Il a tout ordonné par sa sagesse (4); il régit tout par sa providence (5); il remplit tout par son immensité (6); il pèsera tout dans sa justice (7). Il est infiniment miséricordieux (8); il a pour attributs toutes les perfections (9).

Une longue et terrible expérience prouve que les peuples sont extrêmement portés à l'idolâtrie; pour nous prémunir contre des superstitions absurdes, Dieu s'est défini lui-même : « Je n'ai point de nom particulier, a-t-il dit, « tout ce qui tombe sous vos sens, la nature entière est « mon ouvrage (10). J'ai précédé la lumière et les temps (11).

— In manu Dei potestas terræ : et utilem rectorem suscitabit in tempus super illam. *Eccl.*, X, 4.

(1) Ipse dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt. *Ps.* CXLVIII.

(2) Non est sanctus ut est Dominus. 1 *Reg.*, II. — Magnificus in sanctitate. *Exod.*, XV, 11.

(3) Altissimus super terram omnem. *Ps.* XCVI, 9. — Elevata est magnificentia tua super cœlos. *Ps.*, VIII, 1.

(4) Quàm magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientiâ fecisti. *Ps.* CIII, 24.

(5) Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate; avertente autem te faciem, turbabuntur. *Ps.* CIII, 29.

(6) Si ascendero in cœlum, tu illìc es; si descendero in infernum, ades. *Ps.* CXXXVIII, 8.

(7) Qui judicas terram. *Ps.* XCIII, 2.

(8) Quàm bonus Israel Deus his qui recto sunt corde!... Suavis Dominus universis et miserationes ejus omnia opera ejus. *Ps.* LXXII et CXLIV. — Misericors Dominus et justus. *Ps.* CXIV, 5.

(9) Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis... Sapientiæ ejus non est numerus. *Ps.* CXLIV et CXLVI.

(10) Non vidistis aliquam similitudinem in die quâ locutus est vobis Dominus in Horeb, de medio ignis, ne fortè decepti faciatis vobis sculptam similitudinem aut imaginem... omnium... quæ creavit Dominus tuus, in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt. *Deut.*, IV, 15-19. — Ego sum Dominus, faciens omnia, extendens cœlos solus, stabiliens terram, et nullus mecum. Isaï, XLIV, 24.

(11) Ego Dominus, et non est alter; formans lucem et creans tenebras. Isaï, XLV, 6.

« Je suis seul (1). Je vis dans l'éternité (2). Aucun homme, « dans la vie présente, ne m'a vu ni ne me verra face à « face (3). *Je suis celui qui suis* (4). »

La philosophie humaine s'est-elle jamais élevée à des idées plus grandes et plus vraies?

Les notions spirituelles, les notions sublimes que la religion nous donne de la divinité, semblent nous faire sortir de l'humiliation dans laquelle nous plonge notre penchant pour les objets sensibles; elles communiquent une nouvelle activité à toutes les puissances de notre âme; elles nous découvrent un nouvel ordre de choses; elles font luire un nouveau jour; elles reculent les bornes de notre raison au-delà de tout ce qui peut lui être révélé par nos sensations. Nos faibles pensées viennent s'engloutir dans l'être infini. Le sentiment de nos relations avec lui nous rend supérieurs à nous-mêmes.

C'est la religion chrétienne qui nous a ramenés à des idées spirituelles sur la nature de Dieu : ce bienfait ne pourrait être méconnu sans injustice. Or, il faudrait être bien peu philosophe, pour ne pas sentir le prix d'une religion qui nous a débarrassés de toutes les inepties des peuples grossiers, de toutes les incertitudes de la philosophie, et qui nous fait éprouver la satisfaction de nous trouver assez intelligents pour reconnaître une intelligence suprême (5).

D'après les idées spirituelles que le christianisme nous

(1) Videte quòd ego sum solus. *Deut.* XXXII, 39. — Ego Dominus, primus et novissimus ego sum. Isaï, XLI, 4.

(2) Vivo ego in æternum. *Deut.*, XXXII, 40. — Hæc dicit excelsus et sublimis habitans æternitatem. Isaï, LVII, 15.

(3) Non enim videbit me homo et vivet. *Exod.*, XXXIII, 20.

(4) Si dixerint mihi : « Quod est nomen ejus? » quid dicam eis? Dixit Deus ad Moysen : *Ego sum qui sum ;* sic dices filiis Israël : *Qui est misit me ad vos. Exod.*, III, 13, 14.

(5) Nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes : recedant vetera de ore vestro : quia Deus scientiarum Dominus est, et ipsi præparantur cogitationes. 1 *Reg.*, II, 3.

donne de la Divinité, *aimer Dieu, c'est l'adorer en esprit et en vérité* (1); c'est reconnaître sa souveraineté et notre dépendance (2); c'est lui rapporter toutes nos actions (3); c'est travailler à devenir parfait, comme il l'est lui-même (4).

Que la haute destinée de l'homme ne nous étonne pas : elle est motivée sur son origine; l'homme a été créé à l'image de Dieu même (5).

Tout homme doit respecter, dans un autre homme, non seulement son semblable, mais encore l'image de la Divinité (6). De là le commandement de l'amour du prochain, commandement fondé sur la nature, et ennobli par les motifs de la religion (7).

Aimer le prochain, c'est ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fût fait (8). Par le terme indéfini de *prochain*, on entend les hommes de toute nation, de tout état, de tout culte (9).

(1) Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum in spiritu et veritate oportet adorare. Joan., IV, 24.

(2) Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria. 1, *Tim.*, I, 17.

(3) Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Jesu Christi, gratias agentes Deo. *Col.*, III, 17.

(4) Estote et vos perfecti, sicut et pater vester cœlestis perfectus est. Matth., V, 48.

(5) Creavit Deus hominem ad imaginem suam. *Gen.*, I, 27.—Vir quidem... imago et gloria Dei est. 1 *Cor.*, XI, 7.

(6) Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius, ad imaginem quippè Dei factus est homo. *Gen.*, IX, 6.

(7) Et hoc mandatum habemus, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum. 1 Joan., IV, 21.—In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem. Joan. XIII, 35.

(8) Quod ab alio oderis fieri tibi, vide ne tu aliquandò alteri facias. Tob., IV, 16.

(9) Quis est meus proximus ?... Homo quidam incidit in latrones qui despoliaverunt eum, et abierunt semivivo relicto ; sacerdos quidam, viso illo præterivit, similiter et levita. Samaritanus autem, videns eum, misericordiâ motus est, et alligavit vulnera ejus, infundens oleum et vinum. Quis horum trium videtur tibi proximus illi qui incidit in

Le précepte de ne faire du mal à personne est prohibitif et absolu. Il écarte toutes les méchancetés, toutes les injustices et tous les crimes (1). Il interdit la vengeance (2); il entraîne la rémission des injures et le pardon des ennemis (3).

Aimer le prochain, c'est encore lui faire tout le bien que nous voudrions qui nous fût fait (4). Mais le précepte de faire du bien est moins absolu que celui qui nous prohibe de faire du mal. Il doit être pratiqué avec un juste discernement (5). Les vertus sont graduées comme les devoirs (6). La bienfaisance doit être éclairée (7). Elle est soumise à des règles que l'on ne saurait oublier sans danger, et qui sont indiquées par les relations, plus ou moins intimes, que la nature et la société établissent entre les

latrones ? — *Qui feci tmisericordiam.* — Vade, et tu fac similiter. Luc., X, 27-37.

(1) Abominatur Dominus Deus tuus qui facit hæc, et aversatur omnem injustitiam. *Deut.*, XXV, 16.

(2) Qui vindicari vult, à Domino inveniet vindictam et peccata illius servans servabit. *Eccl.*, XXVII, 1.

(3) Dimitte et dimittemini. Luc., VI, 37. — Si esurierit inimicus tuus, ciba illum ; si sitierit, da ei aquam bibere. *Prov.*, XXIII, 21.

(4) Omnia ergo quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis : *hoc est enim lex et prophetæ.* Matth., VII, 12.

(5) Volo vos esse sapientes in bono. *Rom.*, XVI, 19. — Noli esse justus multùm. *Prov.*, XXXI, 17.

On n'est point trop juste de la vraie justice ; mais afin que la justice soit véritable il faut qu'elle se tienne dans un milieu, dit saint Jérôme sur cet endroit, et qu'elle ne se porte pas dans l'excès. Ainsi l'on peut dire que celui qui est trop juste ne l'est pas assez, parce que, sous prétexte de garder la justice, il n'observe pas assez les règles de l'équité, de la prudence et de la charité ; qu'il se rend trop exact, trop sévère et trop peu humain, et qu'il n'a aucune condescendance, comme dit un saint, pour la faiblesse des hommes, ni aucun égard à ce qui ne se peut pas. *Non compatiuntur naturæ, nec æstimant possibilitatem.*

(6) Vidua discat primùm domum suam regere : si quis autem suorum, et maximè domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. 1 *Tim.*, V, 8.

(7) Si benefeceris, scito cui feceris. *Eccl.*, XII, 1.

hommes. On doit faire le bien de sa patrie avant que de s'occuper de celui du monde (1). Les relations de famille (2), celles de l'amitié (3), sont sacrées aux yeux de la morale, comme à ceux de la religion.

Aux préceptes généraux de ne faire aucun mal, et de faire tout le bien que l'on peut, la religion joint des préceptes auxiliaires, qui seuls peuvent garantir l'exécution des deux autres. Ces préceptes sont ceux qui recommandent la douceur, l'humilité, le désintéressement, l'abnégation de soi, l'asservissement continuel des passions, la décence, la sobriété, la sagesse, le courage, et tant d'autres vertus ou précautions secondaires, sans lesquelles les vertus principales n'existeraient pas. Tout est admirable dans l'Evangile; il n'y a pas jusqu'au précepte de la haine de soi, qui ne soit un précepte de charité pour les autres (4).

La morale civile ne veille que sur les actions : la religion veille sur les affections et sur les pensées (5). « Vous « avez appris, nous dit-elle, qu'il a été dit aux anciens : « Vous ne déroberez point le bien de votre prochain, vous « ne commettrez point d'adultère; et moi je vous dis que « celui-là est coupable de vol ou d'adultère, qui a déjà « formé le désir de commettre l'un ou l'autre de ces cri- « mes, quoiqu'il n'ait pas réduit son dessein ou sa pensée « en acte (6).» Ainsi, la religion ne se borne pas à empêcher

(1) Constantes affecti sunt et pro legibus et patriâ mori parati. 2 *Mach.*, VIII, 21.

(2) Honora patrem tuum et matrem tuam. *Deut.*, V, 16. — Frater et caro nostra est. *Gen.*. XXVII, 17.

(3) Ne derelinquas amicum antiquum. *Eccl.*, IX, 14. — Melior est vicinus juxta quàm frater procul. *Prov.*, XXVII, 10.

(4) Benefacite his qui oderunt vos. Matth. V, 44. — Qui odit animam suam in hoc mundo in vitam æternam custodit eam. Joan., XII, 25.

(5) Scrutans corda et renes Deus. *Ps.* VII, 10.

(6) Audistis quia dictum est antiquis : Non mœchaberis : ego autem dico vobis quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo. Matth., V, 27, 28.

les hommes de paraître méchants, elle se propose de les rendre moralement bons (1).

L'esprit du christianisme est essentiellement un esprit d'ordre, de discernement, de modération et d'équité. Chaque vertu, chaque action louable, est classée selon son degré de mérite et d'utilité.

N'assistons point à des funérailles, si un devoir plus pressant nous appelle ailleurs : *laissez aux morts le soin d'ensevelir les morts* (2). Ne préférez pas des vertus de surérogation à des vertus de première nécessité (3). Ne négligez pas ce qui est de précepte pour suivre ce qui n'est que de conseil (4). Ce qui est permis ou bon en soi n'est pas toujours convenable (5). Le bien finit où l'excès commence; il est constamment entre deux limites (6). Haïssez le crime, et non le criminel (7). N'ayez point deux poids et deux mesures (8). Quand quelqu'un de vos frères fera le mal, avertissez-le; ne le maudissez pas (9). Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre (10). Ne rendez votre existence in-

(1) Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus ut videamini ab eis : alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum qui in cœlis est. Matth., VI, 1.

(2) Ait (Jesus) ad alterum : *Sequere me.* Ille autem dixit : *Domine, permitte mihi primùm ire et sepelire patrem meum.* Dixitque ei Jesus : *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos ; tu autem vade, et annuntia regnum Dei.* Luc., IX, 59, 60.

(3) Quare et vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram. Matth., XV, 3.

(4) Melior est enim obedientia quam victimæ. 1 *Reg.*, XV, 22.

(5) Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. 1 *Cor.*, VI, 12.

(6) Ne plùs sapias quàm necesse est. *Eccl.*, VII, 17.

(7) Numquid voluntatis meæ est mors impii, et non ut convertatur et vivat. Ezech., XVIII, 23.

(8) Non habebitis diversa pondera, majus et minus ; nec erit in domo tuâ modius major et minor : abominatur enim Dominus qui facit hæc. *Deut.*, 25, 13, 14.

(9) Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum : si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. Matth., XVIII, 15.

(10) Qui sine peccato est vestrûm, primus in illam lapidem mittat. Joan., VIII, 7.

commode à personne (1). Ménagez ceux qui sont faibles dans la foi (2) : *La seule peine due à un homme qui erre, est d'être instruit.*

Nous étions embarrassés d'expliquer les contradictions qui se reucontrent dans notre être, nous ne pouvions concilier les désordres qui désolent la terre avec la providence qui la régit. La religion nous offre la solution de ces grands problèmes en nous révélant la chute de l'homme, sa désobéissance et les jugements terribles qui l'ont suivie (3). Elle place entre Dieu et l'homme un médiateur-Dieu (4). Elle nous révèle notre faiblesse, sans nous faire perdre le sentiment de notre grandeur; elle vient au secours de notre raison obscurcie et dégradée. Elle nous rappelle à notre première dignité, sans nous déguiser notre corruption (5). Elle nous annonce que nous foulons ici-bas une terre étrangère (6) ; que nous devons, comme le sage, y voyager en faisant du bien (7) ; que toutes nos actions doivent être dirigées et ennoblies par leur rapport à Dieu (8); et que nous n'entendrons jamais rien dans les ouvrages de Dieu, si nous ne regardons tout ce qui se

(1) Nemini dantes ullam offensionem. II *Cor.*, VI, 3. — Alter alterius, onera portate. *Gal.* VI, 2.

(2) Infirmum autem in fide assumite. *Rom.*, XIV. 1.

(3) Nescierunt sacramenta Dei... Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem similitudinis suæ ; invidiâ autem diaboli mors intravit in orbem terrarum. *Sap.*, II, 22-24.

(4) Si unius delicto mors regnavit, abundantiam gratiæ et donationis et justitiæ accipientes, in vitâ regnabunt (justi) per Jesum Christum. *Rom.*, V, 17.

(5) Si autem spiritu carnis mortificaveritis, vivetis. Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. Si autem filii et hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi. *Rom.*, VIII, 13, 16, 17.

(6) Dùm sumus in corpore, peregrinamur à Domino. 2 *Cor.*, V, 6.

(7) Vos autem, fratres, nolite deficere benefacientes. 2 *Thessal.*, III, 13.—Pertransiit benefaciendo. *Act.*, X, 38.

(8) Sive ergò manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. I *Cor.*, X, 31.

passe dans la vie présente comme l'éducation de l'homme pour une autre vie (1).

En proclamant ces dogmes, le christianisme les dirige vers le plus grand bien de l'humanité; ce que n'ont pas fait les fausses religions. On est effrayé quand on jette les yeux sur les absurdes conséquences qui ont été et qui sont encore déduites dans certains pays de la doctrine de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses dans une vie à venir, et de la communication habituelle que l'homme doit avoir avec Dieu. Ces vérités dogmatiques ont souvent naturalisé, dans les contrées où elles étaient admises, la paresse, le suicide, le mépris des hommes, et tant d'autres fléaux également funestes à la société. « Presque partout et dans tous les pays, l'opinion « de l'immortalité de l'âme, mal prise, a engagé les « femmes, les esclaves, les sujets, les amis, à se tuer, « pour aller servir, dans l'autre monde, l'objet de leur « respect ou de leur amour. Cela était ainsi dans les Indes « occidentales; cela était ainsi chez les Danois; et cela « est encore aujourd'hui au Japon, à Macassar, et dans « plusieurs autres endroits de la terre (2). » Dans le christianisme, la plus sainte morale règle l'usage-pratique des dogmes, et les dogmes ne nous sont offerts que comme la sanction et l'appui de la morale (3).

(1) Intellexi quód omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem... Finem loquendi pariter omnes audiamus : Deum tunc et mandata ejus observa, hoc est enim omnis homo ; et cuncta quæ fiunt, adducet Deus in judicium. *Eccl.*, VII, 17; XII, 13. — Scire justitiam, et virtutem tuam, radix est immortalitatis. *Sap.*, XV, 3.

(2) *Esprit des lois*, liv. 24, art. 18. — Le roi de Dahomy disait à un Anglais : « Vous m'avez vu égorger un grand nombre d'hommes le jour « de la fête annuelle des morts ; si je négligeais un devoir si indispen- « sable envers mes ancêtres, me le pardonneraient-ils et me laisseraient- « ils la vie? Ne se plaindraient-ils pas que je ne leur envoie personne « pour les servir? » *Hist. de Dahomy*, par Archibald Dalzel, *Spectateur du Nord*, cahier de sept. 1797, in-8°, t. III, p. 367.

3) Initium viæ bonæ, facere justitiam : accepta est autem apud

Les fausses religions, les fausses philosophies, ont cherché à expliquer toutes les obscurités et à résoudre toutes les incertitudes, sur la nature de Dieu, sur celle de l'homme, et sur une vie à venir, par des systèmes qui sont plus ou moins accommodés aux choses qui sont à notre portée, et qui tombent sous nos sens. De là le manichéisme et le polythéisme, la doctrine du destin, la métempsychose, et toutes les fables par lesquelles on a transporté dans une vie à venir tous les besoins et tous ler plaisirs de la vie présente.

C'est ici où l'excellence du christianisme doit frapper tous les yeux : il nous avertit que Dieu est incompréhensible, et que ses profondeurs sont impénétrables ; que ses voies sont inconnues, mais toujours justes, et qu'il ne saurait nous appartenir d'appeler de ses jugements et de sa providence à notre faible raison (1). Il nous avertit que, n'y ayant point de rapport de comparaison entre le fini et l'infini, toutes les allégories, toutes les expressions, toutes les idées que nous empruntons des objets ordinaires de nos connaissances, sont plus propres à égarer notre raison qu'à l'instruire (2). Il nous avertit qu'il faut nous résigner à rencontrer des mystères, pour ne pas tomber dans des absurdités (3).

Deum magis, quàm immolare hostias. *Prov.*, XVI, 5. — Nonne hoc est magis, jejunium quod elegi? Dissolve colligationes impietatis, solve fasciculos deprimentes, dimitte eos qui confracti sunt liberos, et omne onus dirumpe ; frange esurienti panem tuum, egenos, vagosque induc in domum tuam ; quùm videris nudum operi eum, et carnem tuam ne despexeris. Tunc invocabis et Dominus exaudiet. Isaï., LVIII, 4, 5, 6, 7 et 9.

(1) O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! Quàm incomprehensibilia sunt judicia ejus, et in investigabiles viæ ejus ! quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? *Rom.*, XI, 33.

(2) Non enim cogitationes meæ cogitationes vestræ, neque viæ vestræ viæ meæ, dicit Dominus. Sicut exaltantur cœli à terra, sic exaltatæ sunt viæ meæ à viis vestris, et cogitationes meæ à cogitationibus vestris. Isai., LV, 8.

(3) Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris. *Eccl.*,

« Quel est cet homme, dit le Seigneur, qui se perd en « des discours insensés? Je l'interroge, qu'il réponde. Où « étiez-vous quand je posais les fondements de la terre? « Et sur quelle base l'ai-je aussi solidement établie? « Dites-le-moi si vous le savez. Qui a opposé des digues « à la mer lorsqu'elle fondait violemment sur ses bords, « et qui lui a dit : *Tu viendras jusque là, et tu briseras « ici l'orgueil de tes flots?* Est-ce vous qui avez indiqué « à l'aurore le lieu où elle doit poindre, et au soleil le « terme de sa course? Avez-vous sondé les abymes des « mers? Connaissez-vous l'ordre qui règne dans les « cieux? Commandez-vous aux éclairs et aux tonner- « res (1)? »

Bénissons une religion qui sait ainsi mettre un frein à la fureur des systèmes, qui marque les bornes de la raison avec la plus profonde sagesse, qui daigne protéger l'entendement humain contre ses propres écarts, et qui ne nous commande la foi que quand notre partage ne pourrait plus être que le désespoir ou l'erreur.

Et quelle est cette foi si impérieusement commandée par le christianisme? Une barrière contre le fanatisme et la superstition. Aucune idée, aucun objet sensible n'entre dans les dogmes chrétiens; les choses qui sont l'objet de ces dogmes ne sont ni du domaine des sens, ni du domaine de l'imagination (2); nous devons les croire sans les comparer à rien de ce que nous pouvons sentir ou con-

III, 22. — Qui scrutator est majestatis opprimetur à gloriâ. *Prov.*, XXV, 27.

(1) Quis est iste involvens sententias sermonibus imperitis? Interrogabo te, responde mihi: « Ubi eras quando ponebam fundamenta terræ? Super quo bases illius solidatæ sunt? Quis conclusit ostiis maria, quando erumpebat quasi de vulvâ procedens, et dixit : *Usque hùc venies, et hùc confringes tumentes fluctus tuos?* Numquid ostendisti auroræ locum suum? Numquid ingressus es profunda maris? Numquid mittes fulgura et ibunt? » Job XXXVIII.

(2) Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum. 1 *Cor.*, II, 9.

naître (1). Elles roulent sur de grandes promesses et sur de grandes menaces (2); elles passent nos plus hautes conceptions; elles élèvent l'homme plus haut que ne pourrait le faire l'orgueil humain (3). Mais elles préviennent son délire, en soumettant sa raison, et en écartant les illusions des sens; car il n'y a pas jusqu'au dogme de la résurrection des corps qui ne conduise à des idées spirituelles (4). Les dogmes du christianisme ne touchent à aucun des objets qui appartiennent aux sciences ou à la raison humaine (5). Il est reconnu partout, dans les livres saints, que la terre a été donnée en partage aux enfants des hommes (6), et que le monde a été laissé à leur discussion et à leur recherche (7). Le domaine de la foi ne commence que là où celui de la raison finit, et la raison n'a qu'à se féliciter du secours de la foi, puisque sans ce secours les questions les plus importantes pour l'homme ne lui offriraient que des discussions sans terme, et, pour ainsi dire, une vaste mer sans rivage (8). Les chrétiens peuvent dire aux philosophes : Que savez-vous que nous ne sachions comme vous? Qu'ignorons-nous que vous

(1) Quæ Dei sunt nemo cognovit, nisi spiritus Dei..... Spiritualibus spiritualia comparantes : animalis autem homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei. 1 *Cor.*, II, 11-14.

(2) Possidete paratum vobis regnum..... Discedite à me in ignem æternum. Matth., XXV, 34, 41.

(3) Fulgebunt justi sicut sol in regno patris eorum. Matth., XIII, 43.

(4) Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. 1 *Cor.*, IV, 44.

(5) Sectare fidem, charitatem et pacem, stultas autem et sine disciplinâ quæstiones devita. 2 *Tim.*, II, 22.

(6) Terram autem dedit filiis hominum. *Ps.* CXIII. 16.

(7) Mundum tradidit disputationi eorum. *Eccl.*, III, 11.

(8) Apposui cor meum ut scirem sapientiam et distentionem quæ versatur in terrâ : est homo qui diebus et noctibus somnum capit oculis..... Et intellexi quòd nullam possit homo invenire rationem eorum quæ fiunt sub sole, et quantò plùs laboraverit ad quærendum, tantò minùs inveniat. *Eccl.*, VIII, 16, 17.

n'ignoriez vous-mêmes? Et sur les objets les plus importants pour le bonheur, nous avons des consolations qui vous manquent et qui ne sauraient être remplacées par vos doutes (1).

Une religion faite pour des hommes qui ont à se conserver, à se nourir, à se vêtir, et à faire toutes les actions de la société, ne doit pas leur ordonner une vie trop contemplative. Aussi les dogmes du christianisme ne sont pas de pures spéculations, ni une vaine théorie; ces dogmes ont une influence directe sur la conduite, et il est de principe que ce n'est que par la bonne conduite que l'on peut rendre utile et méritoire la foi qui est due à ces dogmes (2). Le chrétien doit mener une vie active, car les jours du juste sont pleins (3). L'oisiveté est présentée comme la source de tous les maux (4), et le travail comme aussi méritoire que la prière (5); on sera même comptable des paroles oiseuses (6). La misère et la faim sont réservées à ceux qui ne travaillent pas (7). On sera interrogé sur l'usage que l'on aura fait des dons de la nature (8). On maudira l'arbre qui n'aura point porté de fruit (9). Ce n'est qu'en faisant des œuvres de miséricorde, en secourant ses sem-

(1) Ergo vos estis soli homines, et vobiscum morietur sapientia? Est mihi cor sicut et vobis, nec inferior vestri sum : quis enim hæc quæ nostis, ignorat? Job, XII, 2, 3.

(2) Quid proderit, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Jac., II, 14.

(3) Erat plena operibus bonis et eleemosynis quas faciebat. *Act.*, IX, 36.

(4) Multam malitiam docuit otiositas. *Eccl.*

(5) Qui laborat, orat. S. Aug.

(6) Omne verbum otiosum quod loculi fuerunt homines redden rationem de eo in die judicii. Matth., XII, 36.

(7) Usquequò, piger, dormies?... paululùm dormies, et veniet tibi quasi viator egestas, et pauperies, quasi vir armatus. *Prov.*, VI, 9-11.

(8) Cui multum datum est, multum quæretur ab eo. Luc., XII, 48.

(9) Omnis arbor qui non facit fructum bonum excidetur et in ignem mittetur. Matth., III, 10.

blables, en servant les autres; en un mot, ce n'est qu'en se rendant utile, que l'on peut devenir saint et que l'on mérite d'être appelés les enfants de Dieu (1).

Que deviennent donc toutes les déclamations des sophistes contre une religion aussi amie des hommes et si bien accommodée à leurs besoins? La philosophie prêche le travail; la religion le prêche et l'ennoblit (2). La philosophie recommande la patience, la résignation et la plupart des vertus; la religion recommande les mêmes vertus; mais elle fait plus, elle les encourage, les soutient et les récompense (3); elle donne un but à tous les efforts (4); elle allége le fardeau des devoirs (5), en leur assignant un prix qui ne peut leur être ravi par l'injustice des hommes (6). Le crime peut avoir des succès; le bonheur n'est que pour la vertu (7). La mémoire du juste sera éternelle (8). *J'ai vu l'impie s'élever comme le cèdre; je n'ai fait que passer, il n'était déjà plus* (9). Les faux sages, qui n'ont que de la

(1) Venite, benedicti Patris mei; possidete paratum vobis regnum: esurivi enim, et dedistis mihi manducare; sitivi, et dedistis mihi bibere; hospes eram, et collegistis me; nudus, et cooperuistis me; infirmus, et visitastis me; in carcere eram, et venistis ad me. Matth., XXV, 34-36.

(2) Magis autem laboret, operando manibus suis, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti. *Eph.*, IV, 28.

(3) Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis. Matth., V, 52.

(4) Propter spem quæ reposita est vobis in cœlis. *Col.*, I, 15.

(5) Jugum meum suave est et onus meum leve. Matth., XI, 30.

(6) Thesaurisate thesauros in cœlo, ubi fures non effodiunt nec furantur. Matth., VI, 20.

(7) Melius est modicum justo, super divitias peccatorum multas. *Ps.* XXXVI, 16.

(8) In memoriâ æternâ erit justus..... Desiderium peccatorum peribit. *Ps.* CXI, 7 et 10.

(9) Vidi impium superexaltatum et elevatum sicut cedros Libani, et transivi et ecce non erat. *Ps.* XXXVI, 35, 36.

vanité, recevront des récompenses vaines comme eux (1). Les vrais fidèles, qui ne placent leurs espérances que dans le souverain Etre, ont pour garant de tout ce qui leur a été promis celui même qui a pu leur dire : *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point* (2).

Dans le christianisme, les dogmes et la morale sont donc inséparablement unis; et telle est l'admirable économie de cette religion divine, qu'en la méditant de bonne foi, on demeure convaincu que les dogmes sont aussi nécessaires à la morale que la morale est elle-même nécessaire aux dogmes.

Le culte des chrétiens n'est pas un vain cérémonial : il rappelle à chaque instant la morale et les dogmes ; il est aux préceptes et aux vérités de la religion ce que les signes sont aux idées. La prière, les rites, les pratiques, nous élèvent sans cesse jusqu'au créateur, et nous impriment le respect que nous devons à ses commandements ; or, on ne tient fortement aux choses qu'autant qu'on en est continuellement occupé; l'esprit et le cœur ne peuvent demeurer vides (3).

Les philosophes connaissent bien peu le véritable esprit de la religion chrétienne, lorsqu'ils parlent avec tant de mépris de la construction des temples, et de toutes les observances religieuses. A les entendre, il ne faut point emprisonner la Divinité dans une étroite enceinte, et affai-

(1) Receperunt mercedem suam..... vani vanam. Matth., VI, 5; S. Aug.

(2) Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. Marc., XIII, 31.

Deus juravit per semetipsum, abondantiùs volens ostendere pollicitationis hæredibus, immortalitatem consilii sui, ut fortissimum solatium habeamus. *Hæbr.*, VI, 13, 17, 18.

(3) Septem diebus vesceris azimis, et in die septimo erit solemnitas. Narrabisque filio tuo : *Hoc est quod fecit Dominus quando egressus sum de Egypto ;* et erit quasi signum et monumentum ante oculos tuos ut lex Domini semper sit in ore tuo. *Exod.*, XIII, 6-9.

blir ainsi l'idée que l'on doit avoir du premier Etre et de sa présence en tout temps et en tout lieu ; mais que disent-ils donc à cet égard, qui ne nous ait été enseigné par les livres saints? N'apprenons-nous pas de la religion elle-même que, si le ciel et la terre ne peuvent renfermer l'immensité divine, il serait bien plus absurde de prétendre la resserrer dans nos temples (1)? Mais ne nous dit-elle pas aussi que l'objet unique de la construction de ces temples est de nous ménager un asyle pour pouvoir nous y recueillir plus particulièrement, pour y adorer Dieu dans la retraite et dans le silence, pour aller l'y chercher dans nos craintes ou nos espérances, rien n'étant plus consolant pour les hommes qu'un lieu où, tous ensemble, unis de cœur et d'esprit, ils puissent faire parler leurs besoins, leurs faiblesses et leurs misères (2)? Avions-nous besoin de la philosophie pour connaître le dogme de la présence de Dieu? Ce dogme n'a-t-il pas été religieux avant que d'être philosophique? Ne sommes-nous pas avertis par la religion que Dieu n'est absent nulle part (3), que nous ne pouvons échapper à ses regards, qu'il lit dans les cœurs, qu'il scrute nos consciences et nos plus secrètes pensées (4)? N'est-il pas écrit que les intentions seront pesées, et que les œuvres ne seront jugées que d'après les motifs secrets qui les auront produites (5)?

(1) Ergòne putandum est quod verè Deus habitet super terram? Si enim cœlum et cœli cœlorum te capere non possunt, quantò magis domus hæc quam ædificavi? 3 *Reg.*, VIII, 27.

(2) Sed ut sint oculi tui aperti super domum hanc de quâ dixisti : *Erit nomen meum ibi*, ut exaudias deprecationem Israel, quodcumque oraverint in loco isto. *Ibid.*, 29, 30.

(3) In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus. *Act.*, XVII, 28.

(4) Omnia corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit. 2 *Paral.*, XXVIII, 9.

(5) Nec juxta intuitum hominis ego judico : homo enim videt ea quæ apparent, Dominus autem intuetur cor. 1 *Reg.*, 16, 17,

De ce que la religion chrétienne établit des rites, et commande des pratiques de piété, les philosophes concluent que cette religion met les rites et les pratiques à la place des vertus; mais ignorent-ils donc encore que, dans l'enseignement chrétien, les pratiques ne sont rien sans les dispositions du cœur (1); que les holocaustes et les sacrifices ne sont agréables à la Divinité qu'autant qu'ils sont offerts par des cœurs chastes et purs (2); que l'observation de tous les rites et de toutes les pratiques ne saurait être un moyen de salut qu'autant qu'une piété sincère et franche en est le principe (3).

Mais des êtres sensibles avaient besoin de rites; il y a peu de philosophie à mépriser les observances que la religion ordonne, et qui sont comme le signe de l'alliance sacrée de Dieu avec les hommes (4). Quoi de plus touchant qu'une religion qui nous accompagne dans tout le cours de notre vie! A notre naissance, elle protége notre berceau; elle nous marque du sceau de ses promesses. Au premier développement de nos passions, elle nous communique de nouvelles forces. Elle se mêle aux principales actions de la vie; elle en marque les principales époques; elle sanctifie le mariage, cet acte si important, dans lequel tous les peuples ont fait intervenir le ciel, parce que la

(1) Circumcidimini Domino, et auferte præputia cordium vestrorum, viri Juda. Jer., IV, 4. — Non omnis qui dicit mihi : « Domine, Domine; intrabit in regnum cœlorum » sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cœlis est, ipse intrabit in regnum cœlorum. Matth., VII, 21.

(2) Quò mihi multitudinem victimarum vestrarum? Ne offeratis frustrà sacrificium, solemnitates vestras odivit anima mea. Mundi estote, judicate pupillo, defendite viduam : si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur. Is., I, 11, 13, 14, 16, 17, 18. — Quia misericordiam volui et non sacrificium; et scientiam Dei plusquàm holocausta. Os., VI, 6.

(3) Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra. Joel, II, 1, 13.

(4) Circumcidetur omne masculinum, ut sit in signum fœderis inter me et vos. *Gen.*, XVII, 10, 11.

fécondité, le bonheur des époux, la destinée des enfants, leur ont paru devoir être l'effet d'une bénédiction particulière; elle adoucit les derniers moments de notre vie présente en nous environnant de tous ses secours et de toutes ses espérances; elle nous offre le cercueil *comme le berceau de l'immortalité* (1), et le tombeau *comme un monument élevé sur les limites des deux mondes* (2).

Quand la religion chrétienne ordonne, dans certains jours, la cessation du travail, c'est pour rendre méritoire à l'homme le repos même qui lui est nécessaire (3). En instituant des jours de sabbat et des fêtes, elle avertit que, ces jours-là même, il ne faut pas négliger un devoir pour une cérémonie, ou une bonne œuvre pour la récitation d'une prière (4); elle a toujours égard aux besoins des hommes, plus qu'à la grandeur de l'Etre qu'elle honore (5).

Les païens admettaient des crimes inexpiables; quelques philosophes ont prétendu que cette doctrine était plus favorable à la société que celle du christianisme, qui a établi des rites expiatoires. Mais ces philosophes ont bien peu connu et les principes du culte chrétien, et la nature de l'homme.

Que l'on daigne écouter sur cet objet un écrivain célèbre qui ne peut être suspect à la philosophie. « La religion « païenne, dit l'auteur de l'*Esprit des lois* (6), qui ne

(1) Belle expression de M. le marquis Pastoret, dans un éloquent discours sur les funérailles.

Qui dormiunt in terræ pulvere evigilabunt ut videant semper. Dan., XII, 2.

(2) Bernardin de Saint-Pierre.

(3) Requies sancta Domino. *Exod.*, XXXI, 25.

(4) Hypocritæ, unusquisque vestrûm sabbato non solvit bovem suum à præsepio, et ducit adaquare? Hanc autem filiam Abrahamæ, quam alligavit Satanas, non opportuit solvi à vinculo isto, die sabbati? Luc., XIII, 15, 16. — Licet sabbatis benefacere. Matth., XII, 12.

(5) Sabbatum propter hominem factum est, non homo propter sabbatum. Marc., II, 27.

(6) *Esprit des lois*, liv. XXIV, art. 13.

« défendait que quelques crimes grossiers, qui arrêtait la « main et abandonnait le cœur, pouvait avoir des crimes « inexpiables; mais une religion qui enveloppe toutes les « passions, qui n'est pas plus jalouse des actions que des « désirs et des pensées; qui ne nous tient point attachés « par quelques chaînes, mais par un nombre innombra- « ble de fils; qui laisse derrière elle la justice humaine et « commence une autre justice; qui est faite pour mener « sans cesse du repentir à l'amour, et de l'amour au re- « pentir; qui met entre le juge et le criminel un grand mé- « diateur, entre le criminel et le médiateur un grand juge; « une telle religion ne doit point avoir de crimes inexpia- « bles (1). Mais, quoiqu'elle donne des craintes et des « espérances à tous, elle fait assez sentir que, s'il n'y a « point de crime qui, par sa nature, soit inexpiable, toute « une vie peut l'être (2); qu'il serait dangereux de tour- « menter la miséricorde par de nouveaux crimes et de « nouvelles expiations (3); qu'inquiets sur les anciennes « dettes, jamais quittes envers le Seigneur, nous devons « craindre d'en contracter de nouvelles (4), de combler la « mesure, et d'aller jusqu'au terme où la bonté paternelle « finit (5). »

Une telle doctrine ne menace pas la société en encourageant le crime, mais elle console et elle corrige l'homme en laissant une issue au repentir.

Tout le christianisme porte le caractère de l'infinie sa-

(1) Si impius egerit pœnitentiam, omnium iniquitatum ejus quas operatus est non recordabor. Ezech., XVIII, 21, 22.

(2) Impiis autem usquè in novissimum, sine misericordiâ ira supervenit. *Sap.*, XIX, 1.

(3) Qui jejunat in peccatis suis, et iterum eadem faciens, quid proficit humiliando se? *Eccl.*, XXXIV, 31.

(4) Fili, peccasti? Non adjicias iterum, sed et de pristinis deprecare, ut tibi dimittantur. *Eccl.*, XXI, 1.

(5) Ne dicas : «Miseratio Domini magna est, multitudinis peccatorum meorum miserabitur, misericordia enim et ira ab illo citò proximant.» Non tardes converti; subitò enim veniet ira illius. *Eccl.*, V, 6-9.

gesse ; rien n'y est purement local ; tout y est accommodé aux diverses situations de la vie. L'abstinence, en général, qui est un si puissant remède contre les passions, est de droit divin (1); telle ou telle autre abstinence particulière n'est que de police (2). La morale et les dogmes sont immuables; l'*iota* même en est sacré (3). Il est des règlements de discipline qui varient selon les lieux et les temps (4).

La religion chrétienne ne se contente pas de prendre les hommes en masse, elle s'adresse à chaque individu (5). D'autre part, elle n'est pas particulière à une nation, à une cité; elle a des vues universelles sur le genre humain (6); elle forme, sous la puissante garantie de Dieu, une société générale et éternelle des hommes justes de tous les pays et de tous les siècles (7). Que de grandeur, que d'élévation, que de majesté dans cette communion sainte, qui ne doit point avoir de fin, et qui ne reconnaît pour chef que Dieu lui-même !

On accuse le christianisme de maudire tous ceux qui ne sont pas chrétiens, et de porter l'esprit d'intolérance et de prosélytisme jusqu'à la fureur. Ah! ces déclamations sont absurdes et injustes. Dans les principes de la religion chrétienne, personne ne sera jugé que d'après la loi qu'il aura connue. Chaque homme sera confronté avec la loi

(1) Mortificate membra vestra. *Col.*, III, 5.

(2) Non quod intrat in os coinquinat hominem. Matth., XV, 11.

(3) Iota unum aut unus apex non præteribit à lege, donec omnia fiant. Matth., V, 18.

(4) Quare transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram ? Matth., XV, 18.

(5) Nolens aliquos perire. 2 Pet., III, 9.

(6) Non enim est distinctio Judæi et Græci, nam idem Dominus omnium, dives in omnes qui invocant eum. *Rom.*, X, 12.

(7) Pater, rogo pro eis qui credituri sunt in me, ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint. Et ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, et tu in me, ut sint consommati in unum. Joan., XVII, 20-25.

naturelle, principe et exemplaire de toutes les autres, et aucun homme ne sera condamné sans que sa propre conscience ne rende témoignage de la justice des jugements de Dieu (1).

La douceur et la tolérance sont formellement recommandées dans les livres saints (2). La religion agit sur les âmes; à ses yeux, il n'y a de véritable foi que celle qui est sincère; il n'y a de vraie vertu que celle qui part du cœur. Dieu, maître de l'univers, n'a pas besoin d'hommages forcés. Il n'exige pas qu'on le confesse avec contrainte, ou qu'on entreprenne de le tromper; il veut qu'on se rende digne de lui (3). La force humaine pourrait-elle être utilement et justement employée, pour une religion qui ne veut gouverner que d'après les principes qui supposent le plein exercice de la liberté? Dieu seul est le roi des âmes (4); nul autre ne peut les changer (5). Il est écrit

(1) Reddet unicuique secundum opera ejus. Non enim est acceptio personarum apud Deum. Quicumque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt, et quicumque in lege peccaverunt per legem judicabuntur. Quùm enim gentes qui legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientiâ ipsorum et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die, quùm judicabit Deus occulta hominum. *Rom.*, II, 6-16.

(2) Factum est ut (Jesus) iret in Jerusalem, et misit nuntios in civitatem Samaritanorum, ut pararent illi, et non receperunt eum. Jacobus et Joannes dixerunt: *Domine, vis dicimus ut ignis descendat de cœlo et consumat illos?* Et conversus increpavit illos, dicens: *Nescitis cujus spiritûs estis: Filius hominis non venit animas perdere, sed salvare.* Luc., IX, 51-56.

(3) Deus universitatis est dominus, obsequio non eget necessario, non requirit coactam confessionem; non fallendus est, sed promerendus. S. Hil., lib. *ad Constant. Aug.*, p. 122.

(4) Rex Christus quòd mentes regat. Aug., *in Joan.*, trad. 31, n. 4, tom. III, part. III, p. 635.

(5) Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum. Joan., VI, 44.

partout que Dieu nous a amenés nous-mêmes à le connaître plutôt en enseignant qu'en exigeant (1); qu'il faut vivre en paix avec tous les hommes (2); qu'il faut faire honorer la Divinité, et ne la venger jamais (3).

L'institution du sacerdoce, dans le christianisme, a pour objet l'enseignement et le culte. Les ministres consacrés à ce sacerdoce n'ont aucun pouvoir direct ou indirect sur le temporel des états. Ils sont les apôtres d'un Dieu qui a déclaré que son royaume n'était pas de ce monde (4). Le divin ministère (5) qu'ils exercent ne leur donne qu'une autorité purement spirituelle (6). Ils ne sont pas établis pour juger les lois politiques et civiles des nations; mais, en tout pays, ils doivent être soumis aux gouvernements et obéir aux lois. Cette soumission et cette obéissance sont des préceptes pour le pontife comme pour le simple fidèle (7).

Aucune forme particulière de gouvernement n'a été consacrée par la religion chrétienne; mais cette religion nous défend de troubler aucune forme de gouvernement (8). Elle nous ordonne de les respecter toutes, comme ayant toutes pour but la tranquillité de la vie présente, et comme étant toutes entrées dans les desseins d'un Dieu créateur et conservateur de l'ordre social (9).

(1) Deus cognitionem sui docuit potiùs quam exegit. S. Hil., lib. 1, *ad Constant. Aug.*, p. 122.

(2) Cum omnibus hominibus pacem habentes. *Rom.*, XII, 18.

(3) Mea est ultio, et ego retribuam. *Deut.*, XXXII, 35.

(4) Sicut misit me Pater, et ego mitto vos..... Evangelisare pauperibus misit me..... Quis me constituit judicem inter vos?..... Regnum meum non est de hoc mundo. Joan., XX, 21; Luc., IX, 18; XII, 14; Joan., XVIII, 36.

(5) Pro Christo ergo legatione fungimur. 2 *Cor.*, V, 20.

(6) Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. 1 *Cor.*, IV, 1. — Nolite vocari Rabbi.

(7) Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. *Rom.*, XIII, 1.

(8) Quæ autem sunt (potestates), à Deo ordinatæ sunt. Itaquè qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. *Ib.*, I, 2.

(2) Obsecro igitur fieri orationes pro regibus et omnibus qui in sub-

Tel est le christianisme dans sa doctrine, dans son culte et dans son sacerdoce. Nous offre-t-il l'œuvre de Dieu, ou celle des hommes? J'en appelle à tous les philosophes de bonne foi.

Après m'être rassuré sur la doctrine et sur le culte de la religion, que je suppose proposés à mon examen, je dois passer à l'histoire de son établissement. Quelle est la date de cette religion? quels en sont les fondateurs ou les apôtres? par quels moyens s'est-elle propagée et soutenue?

Ces questions simples nous conduiront à la vérité, pourvu que nous ne donnions pas à l'esprit de système ce que nous ne devons donner qu'à l'esprit de critique ou de discussion; pourvu que nous ne voulions pas établir ou détruire des faits par des hypothèses; pourvu que nous n'ayons pas la folle prétention de faire prévaloir sur des monuments anciens, et non contestés par les contemporains, des objections qui, si elles avaient été fondées, eussent été proposées dans un temps utile, et l'eussent été sans réplique, tandis qu'elles ont, aujourd'hui, le vice frappant et irrémédiable d'être faites des milliers d'années trop tard; pourvu que nous ne confondions pas l'extraordinaire avec l'absurde, et l'indifférent avec l'essentiel; pourvu que nous ayons la sagesse de ne pas isoler les détails de l'ensemble, et de chercher dans l'imposante unité

limitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus, in omni pietate et castitate : hoc enim bonum est et acceptum coram Deo. 1 *Tim.*, II, 1, 2.

En effet, la religion chrétienne nous enseigne que son objet unique est de nous enfanter à une autre vie plus parfaite et plus durable, dont la vie présente n'est que la préparation.

Opportet vos nasci dennò. Joan., III, 7. — Genuit nos (Deus) verbo veritatis. Job, I, 18. — Tanquàm parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam : nondùm enim poteratis. 1 *Cor.*, III, 1, 2. — Tanquàm filiis vobis offert se Deus. Quis enim filius quem non corripit pater? In disciplinâ perseverate. *Hæb.*, XII, 7. — Donec occurramus... in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi. *Ephes.*, IV, 13.

de l'ensemble, la solution des difficultés incidentes, puériles et minutieuses, qui peuvent se rencontrer dans les détails; enfin, pourvu que nous n'argumentions pas de ce qui nous paraît obscur contre ce qui est clair, au lieu d'argumenter de ce qui est clair en faveur de ce qui est obscur.

Si l'antiquité seule ne peut prouver la vérité d'une religion, puisqu'il y a des fictions antiques, comme il y a d'antiques vérités, il est du moins certain que, s'il y a une vraie religion, elle doit avoir le plus haut degré possible d'antiquité: car, une religion vraie est nécessairement fondée sur les rapports de l'homme avec Dieu; or, Dieu a toujours existé, et l'homme est aussi ancien que la nature. Dans toute institution religieuse, l'époque de son établissement est donc une circonstance importante à constater.

Je conviens qu'à mesure que des faits se perdent dans la nuit des temps, il devient plus difficile d'en acquérir la certitude. On peut en prendre à témoin le peu de confiance que nous accordons à toutes les traditions des peuples, sur leur première origine. Mais j'observe qu'il est une grande différence entre ces faits ordinaires, presque toujours fugitifs, et qui ne laissent après eux aucune trace permanente, et des faits religieux qui se sont perpétués jusqu'à nous. Les faits de cette seconde espèce, ne cessant pas de nous être présents, peuvent continuellement être confrontés avec eux-mêmes. Nous pouvons toujours apprécier leur nature et leur rapports; nous pouvons les suivre dans leur cours, remonter à leur source, démêler les causes de leur perpétuité, ou celles de leurs changements et de leurs révolutions. Les moyens d'instruction ne nous manquent pas.

Ici, je viens à l'objection qu'en matière de révélation divine, il est inutile de prouver une longue série de faits anciens et non interrompus, si on ne prouve en même temps que ces faits n'ont point une source purement humaine; et, pour répondre à cette objection, je commence par écarter tous les systèmes. Chaque incrédule bâtit le

sien; chacun rédige, à son gré, l'histoire générale des cultes, et prétend trouver, entre les dogmes et les rites des diverses religions positives, des ressemblances qui font présumer, dit-on, leur descendance commune. Autrefois, on avait porté jusqu'au délire la manie de vouloir établir la vérité du christianisme par les allégories de la fable : on eût dit que, si les livres saints s'étaient perdus, on les eût retrouvés dans la mythologie. Aujourd'hui quelques sophistes modernes portent jusqu'à la rage la manie de vouloir, par les allégories de la fable, détruire la vérité du christianisme. Mais que peuvent se promettre ces sophistes de leurs inutiles et laborieuses recherches! Oubliant que c'est, non par leurs découvertes, mais par la religion même, que nous avons été avertis des terribles désastres qui ont jadis bouleversé notre globe, ils nous présentent la terreur inspirée aux hommes par ces désastres, comme le principe unique des diverses religions. D'après eux, la première de toutes a été le polythéisme, parce que des hommes, à la fois timides, grossiers et ignorants, ont supposé, dans les objets qui les frappaient le plus, une secrète influence sur les événements de ce bas monde, et se sont prosternés devant ces objets, qui ont varié selon les climats, les lieux et les temps. Selon eux, les faits de l'établissement des différents cultes peuvent être réduits, pour la plupart, en un système d'astronomie hiéroglyphique. Presque tous les noms des premiers fondateurs de ces cultes ne sont que des noms symboliques, qui ne désignent aucun personnage déterminé, et qui expriment les mêmes choses dans les diverses langues. Ce n'est que par les progrès de la civilisation et de la philosophie, que toutes les institutions religieuses se sont épurées; mais elles sont toutes filles de l'erreur et du mensonge.

Le jésuite Hardouin a voulu prouver qu'Homère (1), et tant d'autres grands hommes de l'antiquité, n'ont jamais existé, et que leurs ouvrages ont été composés par les soli-

(1) Ce système a été renouvelé de nos jours. *Note de l'éditeur.*

taires chrétiens, dans le silence et le recueillement des cloîtres; mais je croyais qu'il n'appartenait qu'à ce jésuite d'exercer un pouvoir arbitraire sur les faits, et je n'imaginais pas que des philosophes, qui ne renoncent point à la qualité d'hommes sensés, voulussent, dans leurs discussions contre l'antiquité religieuse, lui envier les écarts qu'il s'est permis contre l'antiquité profane.

On a très bien observé, contre Court de Gébelin, qu'en abusant des étymologies de noms, et en faisant une application illimitée des allégories, il serait facile d'ébranler la certitude de tout ce qu'il y a de plus incontestablement prouvé parmi les hommes. Ainsi, lui a-t-on dit, en parcourant les divers monuments élevés soit à Paris, soit à Versailles, sous le règne de Louis XIV, et en y trouvant partout le soleil, donné pour emblème à ce prince, un absurde faiseur de systèmes pourrait nier l'existence de ce grand roi, et ne voir en lui que le symbole de l'astre du jour. Un critique ingénieux, développant cette idée, montre clairement qu'avec des dissertations scientifiques, sur les noms propres de la plupart des grands hommes qui ont vécu dans ce temps, sur l'époque et les événements qui ont illustré ce siècle, on présenterait au trop crédule sceptique, tous les signes du zodiaque, et une histoire complète des révolutions du ciel, et on lui démontrerait, à la manière de certains érudits, que Pascal, Bossuet et Condé n'ont été que des personnages imaginaires ou des hiéroglyphes personnifiés.

La fiction et la réalité sont distinguées par des caractères sur lesquels il est impossible de se méprendre. La fiction ne consiste jamais qu'en signes ou en paroles ; la vérité se manifeste par des faits. Les paroles et les signes peuvent occuper une place dans l'imagination des hommes ; les faits en occupent une dans l'espace et le temps. La fiction est son unique aliment à elle-même; elle est seule, isolée. Un fait tient toujours, plus ou moins, à ce qui précède et à ce qui suit; il est, pour ainsi dire, en société avec d'autres faits; il se compose d'une multitude

de circonstances qui laissent toujours des traces plus ou moins profondes, plus ou moins durables. La réalité ne doit point être admise sans preuve ; la fiction n'est susceptible d'aucune preuve, proprement dite. Ce qui se passe journellement sous nos yeux, ce qui s'est passé avant nous, démontre, jusqu'à l'évidence, que des fictions, des allégories connues, peuvent être apliquées à d'illustres personnages, à des villes célèbres, à de grandes actions, ou à de grands événements, sans que l'on soit autorisé à conclure que ces événements, ces actions, ces villes, ces personnages, ne sont ou n'ont été que des êtres allégoriques, renouvelés des Egyptiens ou des Grecs. Qui ne connaîtrait le règne d'Auguste que par les merveilles que les poètes en ont chantées, et par les figures ingénieuses sous lesquelles ils l'ont peint, serait tenté de le ranger parmi les anciennes chimères de la fable. Cependant a-t-on plus de doutes sur le siècle d'Auguste que sur celui de Louis XIV ? Enfin on peut remplir, par des hypothèses ou par des fictions, le premier âge ou les lacunes de l'histoire; mais des faits qui se suivent, qui se supportent mutuellement, qui se lient à des faits plus connus ou mieux constatés, qui s'enchaînent les uns dans les autres, et qui se prouvent les uns par les autres, ne peuvent être réputés de simples hypothèses ou des fictions.

Que penserait-on de celui qui nierait l'existence de nos deux plus célèbres poètes tragiques, *Corneille* et *Racine*, sous prétexte que, dans notre langue, la signification propre de ces noms, tirés, l'un du règne animal, et l'autre du règne végétal, indique suffisamment qu'ils n'ont été choisis que pour désigner allégoriquement la perfection du genre de composition dans lequel ces deux poètes dramatiques ont excellé ? Abandonnerait-on les faits pour suivre un tel raisonneur dans de vaines analogies ? Non, sans doute. Eh bien ! pourquoi ne tiendrions-nous pas la même conduite dans nos recherches religieuses ? Pourquoi jugerions-nous plus avantageusement des suppositions qui ne sont pas moins absurdes ?

Un culte établi est un fait existant. Par cela seul qu'un culte existe, quelqu'un l'a fondé et propagé. Qui en a été le fondateur, et quels en ont été les apôtres? On m'a transmis des noms, des rites, des livres et des actions : tout cela est-il supposé? Je puis le craindre, si je suis obligé de tout raporter à une origine obscure, et inaccessible à toute vérification rigoureuse ou raisonnable. Alors, des ressemblances, des analogies, de simples rapports avec des fables notoirement reconnues et également anciennes, deviennent des preuves suffisantes de fausseté. Mais, si le culte dont je cherche à découvrir la vérité ou l'erreur se trouve lié à une longue suite de faits, qui se sont toujours plus rapprochés de nos temps, et qui, par leur époque et par leur nature, peuvent facilement être vérifiés en eux-mêmes et dans leurs rapports avec l'ensemble, alors, j'examine s'il y a quelque chose d'imposant et de réel dans ces faits, je saisis ce qui est à ma portée, et je n'ai garde de quitter le monde visible pour me jeter imprudemment dans un monde conjectural.

Mais, dit l'incrédule, quels sont les faits les plus remarquables que je rencontre dans l'histoire d'une religion positive? Des prophéties et des miracles. Or, des miracles et des prophéties peuvent-ils fixer l'attention du philosophe? Je réponds que le philosophe ne peut se plaindre, si je le présume conséquent. Ne répète-il pas, tous les jours, qu'un fait aussi surnaturel qu'une révélation divine devrait être constaté par d'autres faits également surnaturels? Pourquoi donc récuserait-il les prophéties et les miracles? Penserait-il que ce ne sont pas là des moyens surnaturels, ou jugerait-il qu'on ne peut admettre sans absurdité de tels moyens?

Mais le philosophe ne saurait être soupçonné de se méprendre sur les véritables bornes du possible. Les prophéties supposent des hommes auxquels Dieu a communiqué, par une révélation immédiate, une portion quelconque de sa prescience. Une telle révélation ne peut paraître absurde, ni dans son mode, ni dans son

objet, puisque, d'une part, l'avenir peut-être révélé, comme toute autre chose, par l'Etre tout-puissant auquel il est donné de le connaître, et que, d'autre part, le philosophe, qui annonce la prétention de ne pouvoir se soumettre qu'à une manifestation immédiate de la Divinité, aurait mauvaise grâce de regarder comme impossible ou absurde un genre de manifestation qu'il ose croire nécessaire. En second lieu, il est évident qu'une prophétie est un moyen surnaturel, puisqu'il n'est pas dans notre nature de lire, avec certitude, dans l'avenir. Une philosophie sage ne doit donc pas prononcer le rejet absolu des prophéties, mais seulement fixer les règles d'après lesquelles on peut distinguer les fraudes d'un imposteur, ou les illusions d'un visionnaire, d'avec les prédictions d'un véritable inspiré.

Ces règles sont qu'une prophétie soit claire, c'est-à-dire qu'elle ait un sens précis et déterminé; qu'elle ne soit pas faite après coup; que son entier accomplissement la suive, et qu'elle ait un but qui ne permette pas de confondre l'exécution qu'elle reçoit avec des événements dont la probabilité ne saurait être au-dessus d'une prescience purement humaine. Ces règles peuvent n'être pas applicables en totalité à toutes les prophéties : car il est des prophéties qui n'ont été relatives qu'à des circonstances ou à des intérêts du moment, et dont un incrédule s'obstinera à expliquer l'accomplissement par le calcul des jeux de la fortune, ou par la combinaison des causes secondes. Il en est d'autres qui, voilées d'une sainte et mystérieuse obscurité, semblent encore plus faites pour nous rendre attentifs sur les événements que pour nous les développer d'avance; mais les prophéties dont j'entends parler, et à l'égard desquelles je réclame l'application rigoureuse des règles que j'ai posées, sont celles destinées à instruire tous les siècles, à écarter tous les doutes, et à figurer, dans la religion, comme des preuves éclatantes de sa vérité, et comme des assurances positives de ses augustes promesses.

Quant aux miracles, l'incrédule prétend qu'ils ne se concilient point avec l'ordre qui règne dans l'univers, ni avec l'immutabilité des volontés divines; mais il oublie donc que, si les miracles avaient leurs causes dans l'ordre connu de l'univers, ils cesseraient d'être des faits surnaturels.

Je conviens que les volontés divines sont immuables; mais, avant que de pouvoir décider qu'un miracle annoncerait, en Dieu, un changement capricieux de volonté, il faudrait savoir, avant tout, que les volontés de Dieu sont bornées aux faits généraux qui tombent sous nos sens, et que rien autre n'est entré dans les desseins éternels de sa providence. Bornons-nous donc à l'unique question qui soit du ressort de notre faible raison, à la question de savoir s'il a été opéré des prodiges.

Les preuves d'un prodige doivent être jugées plus rigoureusement que celles d'un fait ordinaire; mais quand des choses extraordinaires, quand des miracles auront éclaté aux yeux d'un peuple entier, quand ils seront uniformément attestés par des hommes irréprochables, par des martyrs, je dirai alors avec Pascal : *J'aime à croire des témoins qui se laissent égorger*. Sans doute on a quelquefois livré sa vie pour une opinion, pour une méprise, et même pour une imposture; mais les martyrs de l'entêtement, de l'erreur ou de l'imposture, n'égaleront jamais en qualité et en nombre les martyrs de la vertu et de la vérité.

Au surplus, tout n'est pas miracle ou prophétie dans l'histoire de l'établissement et de la propagation d'un culte religieux; en parcourant les faits, il est des choses qui peuvent faire plus d'impression que les prodiges mêmes. Ce sera, par exemple, un préjugé bien favorable pour ce culte, s'il est établi, non par la force des armes, mais par la douceur de la persuasion, et s'il a triomphé des puissances humaines au lieu de triompher par elles. La religion d'un Dieu à qui seul l'empire des âmes appartient ne peut s'offrir à nous que comme ennemie de toutes violences extérieures. *Si la force des gouvernements vient de ce*

qu'on les craint. la force de la religion vient uniquement de ce qu'on la croit (1).

Une religion quelconque a toujours une influence, plus ou moins grande, sur les opinions et sur les mœurs générales; mais une religion divine doit avoir, sur ceux qui lui sont vraiment fidèles, une influence divine. Il faut donc voir quel est le culte qui a constamment donné au monde le spectacle de toutes les vertus, et dans lequel se succèdent, à travers les jours mauvais, à travers la corruption des siècles, ces générations d'hommes justes, qui doivent durer jusqu'à la fin des temps, et qui semblent représenter le ciel sur la terre.

Il importe encore de vérifier si une religion n'a éprouvé aucun changement arbitraire dans sa doctrine, et dans quelque objet essentiel; si elle s'est perpétuée dans son enseignement, dans son sacerdoce, dans sa discipline fondamentale. Dans les matières politiques et civiles, les changements ne prouvent souvent que l'attention et la sollicitude du législateur; mais dans les matières religieuses, les changements arbitraires qui n'auraient pas été formellement annoncés d'avance par la religion décéleraient la main de l'homme, et ne prouveraient que l'imperfection originaire de la loi.

Enfin, comme l'erreur est incompatible avec la vérité, et comme un culte divin doit être la vérité même, il est nécessaire de s'assurer si une religion ne se trouve compromise par la découverte d'aucun véritable principe philosophique. J'appelle *principe philosophique* tout fait naturel rigoureusement constaté et bien reconnu, toute vérité claire que la raison démontre. Ainsi les erreurs des manichéens ne pouvaient lutter long temps et avec avantage contre les notions d'une saine métaphysique. Avec les progrès de notre civilisation, les sacrifices humains ont été abolis, tous les dogmes grossiers des anciens druides ont disparu. L'idolâtrie a été bannie de l'Europe par

la propagation de la grande vérité de l'unité de Dieu *vérité du petit nombre de celles*, dit Hume, *qui n'ont besoin que d'être notifiées pour être universellement reconnues et admises*. La première secte des millénaires a fini avec les mille ans révolus; toutes les querelles scholastiques sur les antipodes ont été terminées par la découverte du Nouveau-Monde.

Mais si nous sommes autorisés à confronter les institutions religieuses avec les principes philosophiques, n'oublions pas qu'il est des régles de sagesse auxquelles nous sommes tenus de nous conformer dans ce travail important.

Lorsque autrefois des théologiens ineptes et mal avisés s'armaient de quelques expressions ou de quelques textes des livres saints pour calomnier la foi des physiciens et des savants, ceux-ci répondaient très raisonnablement que, dans les choses indifférentes à la foi, l'écriture peut employer le langage du peuple, et qu'elle a même besoin de parler le langage de la multitude pour se mettre à sa portée. Qu'un missionnaire, disait-on, transplanté au milieu d'un peuple sauvage, leur prêche ainsi l'Evangile : *Je vous annonce le Dieu qui fait tourner autour du soleil la terre que vous habitez*, aucun de ces sauvages ne daignera faire attention à son discours; il faudra qu'il leur tienne un autre langage pour les préparer à l'entendre. Il serait donc injuste d'argumenter du mot de Josué, qui parla comme s'il arrêtait le soleil dans son cours, pour soupçonner d'hérésie nos découvertes astronomiques : respectons assez l'Ecriture pour n'en pas profaner l'usage. Certainement je ne crois pas être injuste en réclamant, pour la défense de la religion, la règle que les philosophes réclamaient à bon titre pour leur propre défense.

En second lieu, il est des objets physiques, des faits naturels, qui éprouvent des changements et des révolutions souvent inévitables : ainsi un pays peut être fertile dans un temps, et ne l'être pas dans un autre; une rivière peut changer de lit et devenir moins considérable, dans une longue suite de siècles. Pour juger de la fréquence de ces

changements, on n'a qu'à considérer les réformes que nous sommes si souvent obligés de faire dans nos cartes géographiques. L'écrivain qui fut, il n'y a guère, accusé d'irréligion pour avoir dit que le Jourdain est une assez petite rivière, et que la Palestine était, du temps des Croisés, ce qu'elle est aujourd'hui, une des plus stériles contrées de l'Asie, avait donc raison de crier à l'injustice. Les critiques avaient tort d'accumuler les passages de l'Ecriture pour prouver l'importance du Jourdain, et pour établir que du temps de Josué la Palestine était un pays très fertile. Tous ces passages n'étaient pas plus probants contre l'état actuel du Jourdain, et contre l'état de la Palestine du temps de Saladin, que nos observations et celles de nos ancêtres ne peuvent l'être contre l'état infiniment plus ancien de cette rivière et de cette contrée. Concluons qu'il serait absurde d'attaquer la religion par des comparaisons ridiculement savantes, entre les temps antiques et nos temps modernes, dans les choses dont la mobilité et l'instabilité justifient, d'avance, toutes les différences que nous remarquons. Autant on admire les profondes recherches de l'évêque Watson, dans son *Apologie de la Bible*, et celles de M. Deluc, dans ses *Lettres sur l'histoire physique de la terre*, où cet auteur nous offre de nouvelles preuves géologiques et historiques de la mission de Moïse, autant il est permis de trouver risibles ces étranges discoureurs dont la foule grossit journellement, qui racontent avec une si grande assurance ce qu'ils n'ont pas vu, ou ce qu'ils n'ont pas su voir; pour qui rien n'est ni caché, ni obscur, soit dans les temps les plus reculés, soit dans les régions les plus lointaines, et qui croient avoir découvert les fondements du globe, lorsqu'ils ont laborieusement remué quelques grains de sable que le vent agite sur sa surface.

J'ai déjà parlé de l'abus que l'on fait des allégories, des étymologies de noms, des prétendues analogies entre les rites d'un culte et ceux d'un autre, dans l'espoir de faire dériver tous les cultes d'une source corrompue. Je dirai que des systèmes ne sont jamais des principes, et que le

peu d'uniformité qui règne dans les systèmes dont je parle en est la censure la plus frappante. Les incrédules ne dissimulent pas leurs vues : ils voudraient donner à toutes les religions positives un air de famille qui leur fût commun avec la mythologie; mais y a-t-il du moins quelque chose de convenu sur l'origine de la mythologie elle-même? Guérin du Rocher a cherché cette origine dans les livres sacrés; Banier l'a cherchée dans l'histoire; Noël-le-Comte, dans la morale; Bergier, dans la physique; Court de Gébelin, dans l'agriculture; Pluche, dans l'écriture symbolique; Rabaud de Saint-Etienne, dans la géographie; et Dupuy, dans l'astronomie. Que résulte-t-il de toutes ces hypothèses diverses? L'incertitude la plus entière. La seule conclusion logique que nous puissions en tirer est que les rites de la mythologie ont nécessairement leur source dans les choses qui ont le plus anciennement et le plus universellement frappé les hommes. Je ne vois donc pas pourquoi les rites de la vraie religion pourraient nous être suspects, s'ils avaient quelques rapports analogiques avec des rites qui peuvent avoir une origine raisonnable, quoiqu'ils aient été altérés, dans la suite, par l'erreur ou par l'imposture.

Comme il ne faut pas juger de la pureté ou de la sublimité d'une morale religieuse par les paraboles dont on se sert pour la rendre plus sensible au peuple à qui on la prêche, il ne faut pas non plus juger de la vérité des dogmes d'une religion par les signes ou par les circonstances extérieures que cette religion emploie pour se manifester, mais par le sens spirituel qui est attaché à ces signes, et par la doctrine qui en est l'âme. C'est avec les mêmes pierres que l'on bâtit les temples des idoles et ceux du vrai Dieu. Les formes, les cérémonies dont on peut se servir pour donner un corps aux sentiments les plus élevés et aux vérités les plus augustes, sont limitées. Elles roulent dans le cercle des éléments, ou des choses qui sont à l'usage ou à la portée des hommes; mais tout ce qu'il y a de vrai, de réel, de grand, dans ces cérémonies et dans ces

formes, il faut le chercher dans l'esprit qui leur donne le mouvement et la vie. Dans le parallèle des dogmes de la mythologie avec ceux du christianisme, il faudrait être bien aveugle, par exemple, pour ne pas apercevoir que les Enfers des païens et leurs Champs-Elysées ne ressemblent point aux peines et aux récompenses annoncées aux chrétiens : ce que nous disons d'un dogme s'applique à tous les autres.

La seule conséquence à déduire de certains rapports de comparaison, c'est qu'il est des sentiments et des idées, des espérances et des craintes, si intimement liés à la nature de l'homme et à ses relations avec le créateur, que, dans tous les pays et dans tous les temps, elles ont coexisté avec l'homme même. Mais ce point de vue, loin de contrarier la vraie religion, ne la fait-il pas ressortir plus manifestement en nous offrant, en elle, des vérités dont tous les hommes sentaient obscurément le besoin, et dont il n'appartenait qu'à elle de nous donner la révélation et la certitude?

La dernière règle à suivre et le dernier inconvénient à éviter, en confrontant une doctrine religieuse avec les principes philosophiques, est de ne pas réputer contre la raison tout ce qui n'est qu'au-dessus de la raison. Je regarde comme au-dessus de la raison tout ce que la raison ne peut expliquer; je répute contre la raison tout ce qui choque l'identité des choses avec elles-mêmes : car nous n'avons que ce principe pour discerner l'impossible, ou l'absurde, d'avec ce qui ne l'est pas. Dans les objets qui ne sont qu'au-dessus de la raison, il ne peut donc pas être question d'absurdité; tout se réduit à distinguer le vrai d'avec le faux; et, à cet égard, en parlant des mystères et des faits surnaturels, j'ai tracé les règles d'après lesquelles nous devons nous conduire, et qui nous sont indiquées par la véritable philosophie. En tout, le sublime de la raison humaine consiste à savoir quand elle doit se soumettre et quand elle doit résister. Ne jamais se soumettre, c'est être sceptique; ne jamais résister, c'est être faible ou crédule. Le bon sens est entre ces deux excès :

l'homme crédule ne fait point usage de sa raison, et le sceptique en abuse. Pour guérir le premier, il suffit, peut-être, de l'éclairer et de l'instruire; le second a besoin d'être averti que l'orgueil n'est pas la science, qu'une sage soumission de la raison est l'effet heureux de la raison elle-même, et que, s'il continue à ne vouloir reconnaître aucun fait, s'il continue à lutter contre les avis salutaires de l'expérience pour ne s'en rapporter qu'à ses propres idées, ou pour s'égarer dans des spéculations sans terme, il se condamne lui-même au supplice des Danaïdes, occupées à remplir un tonneau sans fond.

J'ai fait, dans le précédent chapitre, l'examen des déclamations exagérées de l'incrédule contre les dangers du fanatisme et de la superstition, dangers qu'il croit inséparables de toute religion positive, et qui le déterminent à regarder l'athéisme comme préférable à toutes les fausses idées de religion. Pour le moment, je crois avoir suffisamment établi que l'hypothèse d'une révélation divine n'est point contraire à la raison; qu'un tel moyen d'instruire les hommes est un des plus adaptés à la nature du genre humain; que l'on peut acquérir la plus grande certitude dans les matières de pur fait; que ce n'est même que dans ces matières que nous rencontrons des vérités universellement reconnues; et que, par conséquent, l'existence d'une révélation divine est susceptible de preuves et de démonstrations autant que tout autre objet. J'ai fait observer que ce qui s'est passé dans tous les temps, que ce qui continue de se passer autour de nous, que la voix des siècles, que le spectacle de nos interminables controverses, que le sentiment pénible de nos incertitudes personnelles, nous avertissent de chercher si, parmi tant d'institutions religieuses qui s'annoncent comme divines, il n'y en aurait pas quelqu'une qui le fût en effet. J'ai tracé les règles indiquées par une saine philosophie pour pouvoir distinguer l'œuvre de Dieu de celle des hommes; je les ai appliquées à la religion, que la véritable philosophie a toujours avouée, et qui fait corps avec le droit des gens de toutes les nations

civilisées. Je conclus que l'obstination de la plupart des philosophes à rejeter toute révélation, sans examen, et l'indifférence que d'autres témoignent pour une pareille recherche, sont des procédés bien peu philosophiques.

Et que l'on ne dise pas que, d'après mon système, il faudrait être trop savant pour être religieux par conviction, et qu'il n'est pas possible de supposer que Dieu eût voulu faire dépendre une chose aussi nécessaire que la foi religieuse, de tant de soins, de travaux et de recherches. J'ose assurer que, de tous les faits dont nous pouvons acquérir la certitude, celui de l'existence d'une révélation divine est, à la fois, le plus facile à vérifier et le plus susceptible d'une preuve complète : on en sera bientôt convaincu, si on daigne me suivre.

Dans les faits humains et naturels, dans les faits, plus ou moins extraordinaires, qui remplissent les relations des voyageurs et les livres des historiens, les événements, les circonstances, ne s'enchaînent pas tellement, qu'on ne puisse et qu'on ne doive souvent les séparer. On a besoin de comparer les voyages aux voyages, et les histoires aux histoires; on a besoin de peser chaque circonstance et chaque événement, pour pouvoir s'assurer de la vraisemblance ou de l'invraisemblance de chaque récit. On peut admettre, on peut rejeter un ou plusieurs faits, sans nuire au corps de la relation : il est donc nécessaire de ne laisser échapper aucun détail, si l'on veut ne conserver de doutes sur aucun. La vérification serait défectueuse, si elle n'était que partielle. En matière de religion, au contraire, tout se tient, et tout aboutit à quelques faits principaux qui ne peuvent être vrais ou faux sans que tout le reste le soit. La fausseté ou la vérité d'un seul de ses faits (1) suffit même pour garantir

(1) C'est ainsi que Littleton a réduit la démonstration de la vérité du christianisme à la démonstration de la résurrection de Jésus-Christ. Son livre en établit la preuve selon la méthode des jurisconsultes et des cours de justice. (*Note de l'editeur.*)

la vérité, ou pour déceler la fausseté de tous les autres : car, dans les matières religieuses, la vérité ne peut être en société avec l'erreur ou avec le mensonge. Ainsi, dans la religion chrétienne, il est telle prophétie qui, bien vérifiée, ne peut être reconnue vraie, sans qu'il soit prouvé ou constant que cette religion est divine ; comme il est tel verset du Koran qui peut devenir le terme de nos recherches, dans l'examen du mahométisme.

Les relations des voyageurs et les monuments historiques ne roulent que sur des faits qui sont loin de moi ou qui ne sont plus ; une religion est sous mes yeux, elle se présente à tous ceux qui veulent l'observer ; elle conserve toujours quelque chose de permanent et d'actuel qui suffit pour m'éclairer sur le parti que je dois prendre.

Je puis confronter les faits qui me sont racontés par un voyageur ou par un historien, avec l'expérience commune; mais tout ce que je puis démêler dans cette confrontation se réduit à dire que ces faits sont plus ou moins croyables. Ce n'est d'ailleurs que par le nombre et par la force des témoignages qu'il m'est possible de me convaincre de leur vérité. Dans les matières religieuses, il en est autrement : là je rencontre une multitude d'objets qui, pour être rendus évidents, n'ont besoin que d'être manifestés, et dont l'entière certitude repose à la fois sur la conscience, sur la raison, sur l'autorité, c'est-à-dire sur ces trois choses prises séparément ou ensemble, sur ces trois grandes bases de toute certitude humaine. Malheur à celui qui, en lisant les livres saints, ne sentirait pas son cœur s'émouvoir, sa raison s'éclairer, et sa conscience lui rendre un témoignage plus consolant de la dignité de sa destinée !

Puisque nous devons nous contenter des faits, disent quelques philosophes, nous croirions du moins pouvoir exiger que ces faits fussent autant de miracles, répétés d'âge en âge, et en présence de l'univers. Il faut avouer que ces philosophes paraissent bien peu touchés des preu-

ves de sentiment en matière de religion, et qu'ils semblent ne faire aucun cas de la beauté de la morale et de la sublimité des dogmes. Cependant les miracles ne font pas tout. Si, dans l'établissement d'une institution religieuse, la doctrine a besoin d'être soutenue par des miracles, les miracles, à leur tour, ont besoin d'être justifiés par la doctrine : car cette harmonie peut seule nous rassurer sur la divinité d'une révélation. Les miracles sont des faits particuliers, qui ne peuvent se passer que dans un lieu quelconque, et dans un temps déterminé; et ce serait une prétention bien peu philosophique que de demander, dans chaque génération, un miracle pour chaque individu. Des sceptiques, qui doutent de l'existence même des corps, manqueraient-ils de prétextes pour douter de la vérité d'un miracle? Si, d'après tous les monuments de l'histoire sacrée et profane, les premiers chrétiens ont été témoins de miracles, qui se répètent plus rarement aujourd'hui, ou que nous ne voyons même plus, ne sommes-nous pas témoins, par le merveilleux accomplissement des prophéties, d'autres prodiges qui manquaient aux premiers chrétiens, que chacun peut voir et vérifier par lui-même, et qui conséquemment sont d'un effet plus durable et plus universel que les miracles mêmes? Pourquoi donc des philosophes croiraient-ils au-dessous d'eux de s'enquérir si une religion qui se glorifie d'être divine n'est pas réellement entourée de prodiges toujours subsistants, et si son existence, prédite et annoncée depuis tant de siècles, n'est pas elle-même le plus continu et le plus frappant de tous les prodiges? Ce n'est pas le tout de dire que ce ne sont jamais que les hommes qui se placent entre Dieu et nous. Pourquoi ne pas examiner quelle a été la doctrine de ces hommes, et quelles ont été leurs œuvres? Pourquoi refuser de s'assurer si des moyens surnaturels n'ont pas justifié leur mission surnaturelle?

Je sais que des préjugés, des habitudes, peuvent fermer l'accès du cœur et de l'esprit à la vraie religion; mais cela ne se vérifie-t-il pas pour les vérités philosophiques com-

me pour les vérités révélées? Ce qu'il y a de certain, c'est que les faits et les bonnes maximes sont à la portée de tout le monde. Les hommes, en général, sont meilleurs juges que l'on ne pense, dans tout ce qui tient, par quelque point, à l'instinct moral, à la conscience que nous avons de nous mêmes, et à ce bon sens naturel, qui est si supérieur à la philosophie. Sans pratiquer la vertu, ils en aiment la théorie. On peut les séduire en flattant adroitement leurs passions; mais ils mépriseraient des apôtres qui leur prêcheraient ouvertement une mauvaise doctrine. Comme ils ne sont pas fous, ils savent douter et croire; ils se trompent rarement quand on ne les trompe pas. Il n'y a d'obscurs et d'inintelligibles pour eux que ces systèmes abstraits, ces spéculations froides, ces subtilités ou ces bagatelles métaphysiques, qui sont étrangères à tout ce que nous sentons et à tout ce nous voyons, et dont l'effet le plus ordinaire est de nourrir la vanité, de tuer la conscience, d'égarer la raison.

Il ne faut admettre que ce qui est vrai, s'écrie le sophiste. J'en conviens; mais il faut commencer par en être instruit. Des hommes qui, dans leur modestie superbe, répètent sans cesse que tout ce que l'on peut savoir est que l'on ne sait rien, sont-ils recevables à rejeter l'hypothèse même d'une révélation divine? Si les vérités religieuses pouvaient nous importer, disent-ils, la raison naturelle suffirait pour nous les indiquer. Aussi suffit-elle. C'est avec son secours que nous distinguons les faits prouvés de ceux qui ne le sont pas, et que nous pouvons nous convaincre qu'une révélation existe; mais il faut du travail et de la bonne volonté.

L'ignorance n'est pas un mal que l'on guérisse une fois pour toutes. Quelque éclairé que soit notre siècle, nous naissons tous ignorants, nous ne naissons pas hommes faits. Cela se vérifie dans l'ordre de la nature, comme dans celui de la religion. Nous apprenons à penser et à croire, comme nous apprenons à marcher, et il nous est impossible de bien savoir ce que nous n'avons jamais bien appris. Telle

est notre destinée. Je dirai donc toujours aux philosophes : Instruisez-vous des choses religieuses, si vous voulez être religieux. L'homme se perd dans ses spéculations, s'il n'est fixé par des faits. Les spéculations d'un homme ne sont qu'à lui, les faits sont à tous. Le philosophe qui méprise les faits est un indigent orgueilleux, qui, oubliant que sa raison est une faculté, et non un dépôt de connaissances acquises, prend le moyen pour la fin, et se croit riche de son indigence même. Sans doute, nous ne devons point étendre nos recherches à des objets qui ne sont point à notre portée; mais prudemment, nous ne devons mettre un terme à notre curiosité que quand nous désespérons d'acquérir une plus grande instruction. Conséquemment, si la possibilité d'être instruit par une révélation existe, ainsi que je crois l'avoir démontré, on n'est point excusable de repousser, sans examen, toute vérité révélée.

Prétendre que des vérités révélées qui nous laissent dans l'obscurité n'instruisent pas, et qu'il serait absurde d'échanger notre ignorance naturelle contre une espèce d'ignorance de surérogation, ce n'est rien dire d'utile. Tout n'est pas obscur dans une révélation. Les doutes sur une foule d'objets sont transformés par elle en certitude, et les espérances en promesses. C'est ce que la philosophie seule ne fera jamais. De plus, entre les choses même les plus incompréhensibles et les plus obscures, il y a toujours un choix à faire, et on n'est pas libre de ne pas choisir, quand il s'agit de toute notre conduite présente et de toute notre destinée à venir. Il serait donc extravagant de ne pas confronter les obscurités du matérialisme et de l'athéisme avec celles de la religion, l'éternité de la matière avec l'éternité de Dieu, l'immortalité de l'âme avec son entière destruction. Il est impossible de ne pas sentir que les vérités religieuses les plus mystérieuses sont dans l'ordre moral ce qu'est dans l'ordre physique la lumière, dont nous ne pouvons expliquer ni démêler la nature, et qui nous sert si bien elle-même à nous faire discerner tous les

autres objets. Il serait impossible de n'être pas convaincu que, quand la raison et l'autorité ne se contrarient pas, l'autorité communique une nouvelle force à la raison, et qu'une révélation divine serait le plus grand bienfait du ciel. Il faudrait donc être bien peu philosophe pour ne pas chercher Dieu dans toutes les voies qu'il peut avoir choisies pour se manifester à nous. L'indifférence à cet égard serait à la fois une folie et un crime. Rien ne saurait être petit dans un si grand intérêt, surtout si l'on pense que « entre Dieu et l'homme, ou entre l'homme et le néant, « il n'y a, dit Pascal, que la vie, c'est-à-dire quelques an- « nées, quelques mois, quelques jours, un instant peut- « être. »

—

CHAPITRE XXVI.

A quelle époque la philosophie a-t-elle été appliquée aux matières de législation et de politique, et quels ont été les bons effets de cette application ?

L'étude raisonnée de la morale et de l'histoire nous a conduits à l'examen du droit public des états, à la discussion des lois et des usages qui les régissent.

Mais quel spectacle s'est d'abord offert à nos yeux ! Lois nationales, lois romaines, chartes, capitulaires, ordonnances, édits, déclarations, lettres patentes, règlements, rescripts, arrêts des tribunaux, controverses des compilateurs, décisions des jurisconsultes, coutumes générales et particulières, abrogées ou non abrogées, écrites et non écrites, lois canoniques, lois féodales : voilà ce qui formait et ce qui forme encore les divers codes de la plupart des nations de l'Europe. On ne voyait devant soi qu'un immense chaos.

Les grands hommes de l'antiquité qui vivaient dans des républiques, et qui étaient souvent appelés à donner des lois à leur patrie, nous avaient laissé de grandes leçons sur la science des gouvernements et des lois ; mais on ne lisait plus leurs ouvrages, ou on les lisait mal. Jusqu'à ces dernières années, la *Politique d'Aristote* était l'ouvrage le moins connu de ce grand homme. Il n'a jamais existé de chaire de droit public dans nos universités. Les littérateurs ne cherchaient dans les anciens que les choses d'agrément ; les philosophes se bornaient à ce qui regarde les sciences spéculatives ; les magistrats et les jurisconsultes n'avaient ni le temps ni la volonté de faire des recherches qui leur paraissaient plus curieuses qu'utiles.

Nous naissons dans des sociétés formées. Nous y trou-

vons des lois et des usages ; nous ne regardons point au-delà : il faut que les événements donnent l'éveil à la philosophie. Aussi, parmi nous, la politique a été un des derniers objets vers lesquels les philosophes aient tourné leurs méditations.

L'Allemagne, divisée, depuis des siècles, en une foule de petits états qui ont des intérêts particuliers et un intérêt commun, et qui forment une société de sociétés, une espèce de république; l'Allemagne, qui ne compte que des princes pour citoyens, et que la complication de ses intérêts a forcée si souvent d'agiter les questions les plus délicates, était destinée par sa constitution à être le berceau de la raison publique. C'est là que l'on a commencé à se douter qu'il y a un droit politique général, qui a fondé les sociétés humaines, et qui les conserve. C'est là que Grotius, Puffendorff, Barbeyrac, et autres, ont jeté les fondements de ce droit. Malheureusement leur érudition étouffait leur génie; ils abandonnaient la raison naturelle quand ils ne pouvaient l'appuyer sur aucun texte positif; la plus légère autorité leur rendait le courage, mais ils eussent rougi de parler sans autorité.

Ailleurs, l'uniforme monotonie de nos grands états modernes, le voile qui cachait leur administration, les entraves mises presque partout à la liberté de la presse, étaient autant d'obstacles aux progrès des lumières, sur les matières de législation et de gouvernement. Nous étions moins avancés, sur ces objets, pendant le règne de Louis XIV, et jusqu'au milieu de celui de Louis XV, que nous ne l'avions été dans les siècles que nous nous plaisons quelquefois à appeler barbares. Comme, dans les guerres civiles, on a besoin des hommes, on les laisse invoquer leurs droits, on reconnaît même leurs franchises, pourvu qu'on puisse compter sur leur secours. Toutes les maximes d'état, tous les principes vraiment populaires ont été promulgués dans des moments de crise. Quand la puissance est raffermie et rassurée, l'ignorance renaît souvent avec la tranquillité.

Veut-on rencontrer, dans notre législation et dans nos écrivains, quelques règles favorables au corps de la nation, quelques principes raisonnables de liberté? il faut précisément recourir à des lois oubliées, et à des livres surannés.

Les ordonnances d'Orléans (1), de Moulins (2) et de Blois (3) prohibaient les lettres de cachet, et elles défendaient aux sujets d'y obéir.

L'avocat-général Servin (4), sous Henri IV, soutenait et développait ces grandes maximes, que l'autorité des princes n'est point absolue; qu'elle est limitée par la loi, et qu'ils l'exercent dans l'intérêt des peuples. L'avocat-général de Gueidan (5), sous Louis XV, faisait brûler, par le parlement de Provence, une brochure qui retraçait les mêmes maximes, et il criait à la sédition et au blasphème.

Nous lisons dans Dumoulin, *Sur la Coutume de Paris*, qu'il n'y a que des courtisans et des flatteurs qui puissent

(1) Art. CXI.

(2) Art. LXXXI.

(3) Art. CCLXXXI. — *Unum mihi superest de privatâ principis epistolâ : quandam interdum, fatigatus importunis flagitationibus, quasi impar scribit vel ad judices, vel ad alios, quibus eo modo invitus quipiam imperat, vulgò dicimus* LETTRES DE CACHET, *quam ut nullius esse momenti volunt constitutiones Aurelianensis, art. CXI, et Blesensis, art. CCLXXXI.* (MORNAC, *L. pen., ad Cod., De diversis rescriptis.*) — « J'oserai dire que les officiers ne doivent avoir aucun égard aux lettres que le roi leur pourrait envoyer pour décider les questions qui seraient pendantes devant eux : car ils doivent présumer que c'est par surprise qu'elles ont été obtenues..... L'on doit tenir le semblable de toutes les autres lettres signées en commandement, qui sont contraires aux lois générales du royaume, s'il n'y a expresse dérogation, et des *lettres de cachet* que les ordonnances réprouvent, et défendent à tous les juges d'y avoir aucun égard, à cause de la facilité qu'il y a à les obtenir. » (C. LEBRET, *De la souveraineté du roy*, liv. II, chap. 9 ; *Œuv.*, in-fol., *Paris*, Quesnel, 1642, p. 118.)

(4) *Actions notables et plaidoyez de messire Loys Servin, conseiller du roy en son conseil d'estat, et son advocat général en sa cour de parlement ;* in-4°, *Rouen*, L. Londet, 1629.

(5) Les plaidoyers de l'avocat-général de Gueidan ont été imprimés en trois volumes in-8. (*Note de l'éditeur.*)

dire que les ordonnances des rois forment le droit commun du royaume, tandis qu'il est incontestable, ajoute-t-il, que le droit commun du royaume n'existe et ne peut exister que dans les coutumes générales, qui sont le dépôt des usages adoptés par la nation entière (1). Les jurisconsultes qui sont venus après Dumoulin ont modestement enseigné que les coutumes n'avaient de force que par la tolérance des rois.

Beaumanoir (2) loue l'usage où l'on était, de son temps, d'indemniser le particulier dont on prenait le bien pour quelque ouvrage public. Dans nos temps modernes, on avait transformé en maxime d'état le prétendu droit qu'a la cité de prendre le domaine d'un citoyen, sans l'indemniser.

Loiseau, dans son *Traité des seigneuries* (3), refuse de placer le droit de lever impôt, sans le consentement des peuples, dans la classe des droits royaux. Il soutient que

(1) Novi quidam scioli (ut *Petrus Rebuffus*), aut adulatores aulici, jus commune Francorum vocant *constitutiones regias*, sed fallunt et falluntur : regiæ enim constitutiones, etiamsi sint communes toti regno, ut edicta quamvis particularia in re subjectâ, generalia verò in personis ; non tamen faciunt jus commune et generale respectu politiæ et gubernationis universalis, à quâ tam longè absunt quàm à Pandectis. Non sunt enim aliquid quàm placita particularia, pro majore parte temporaria et momentanea, et sæpius quæstuaria.... Franci et Galli semper habuerunt consuetudines quasdam generales et communes..... Et illæ consuetudines erant jus peculiare et commune Francorum et Gallorum..... Et quanquam tractu temporum multiplicatæ sint et diversificatæ consuetudines locales...., tamen semper remanserunt jura quædam generalia et pecularia Francorum. Dumoulin, *Comm. ad Consuet. Paris.*, tit. I, n. 106 et 107, *Op.*, t. I, p. 22, in-folio, *Parisiis*, E. Desallier, 1681.

(2) *Coutume de Beauvoisis.*

(3) « A l'égard de faire des levées de deniers sur le peuple, j'ai dit que les plus retenus politiques tiennent que les rois n'ont droit de les faire, par puissance réglée, sans le consentement du peuple, non plus que de prendre le bien d'autrui, parce que la puissance publique ne s'étend qu'au commandement et autorité, et non pas à entreprendre la seigneurie privée du bien des particuliers. » Chap. III, n. 42, *Sur les régales*, n. 79, 80 et 81.

les anciens seigneurs n'avaient que la garde et la tuition des places, des chemins, des promenades publiques ; qu'ils n'en avaient point le domaine, et que la justice qu'ils exerçaient, ou qu'ils faisaient exercer, était moins un honneur ou une propriété qu'un devoir. Après Loiseau, on n'a parlé que de la patrimonialité des justices seigneuriales ; on a considéré les seigneurs comme vrais propriétaires des *régales* ; on a dit que le droit des peuples, pour le consentement de l'impôt, était abrogé ou proscrit.

Ayrault, dans son *Ordre judiciaire* (1), veut que la procédure criminelle soit publique. Dans l'ordonnance de 1670, qui est la dernière loi royale intervenue sur l'instruction des crimes, on supprime jusqu'aux adjoints que des lois précédentes donnaient au juge qui informait.

Sous Henri IV, on publie l'édit de Nantes, et on proclaclame la tolérance. Sous Louis XIV, l'édit de Nantes est révoqué, et on persécute.

Saint Louis avait jeté les fondements des libertés de l'Eglise gallicane (2) ; il avait marqué les limites qui défendent les droits de l'empire contre les entreprises du sacerdoce ; et, de nos jours, ces sages limites avaient été méconnues et franchies.

Que n'ajouterions-nous pas, si nous voulions poursuivre ce parallèle piquant entre les diverses doctrines, très éclairées, que l'on professait dans les siècles prétendus barba-

(1) Liv. III, art. 3, n. 56, jusqu'à la fin, in-4°, *Lyon*, 1642, p. 361-381.

(2) Et de bien d'autres. C'est sous son règne que les grands du royaume n'hésitèrent pas à déclarer à la reine Blanche, régente pendant l'absence du roi, que les emprisonnements étaient contraires à la liberté du royaume, parce que personne, en France, ne pouvait être privé de ses droits que par les voies judiciaires et le jugement de ses pairs. — *Pars maxima optimatum petierunt de consuetudine gallicâ omnes incarceratos à carceribus liberari, qui, in subversionem libertatum regni, in vinculis tenebantur..... Adjiciunt quod nullus de regno Francorum debuit, ab aliquo, jure suo spoliari, nisi per judicium duodecim parium.* Matthieu Paris, sur l'an 1226.

res, et celles qui ont été professées dans des siècles plus éclairés, et dans le nôtre même?

Lorsqu'on lit Tacite *Sur les mœurs des Germains*, ce que tant d'autres auteurs ont écrit sur l'origine de nos lois et de nos gouvernements modernes, lorsqu'on suit les diverses périodes de notre histoire, tout s'explique, et on n'est plus étonné de rien.

La véritable science de la législation et des gouvernements n'est autre chose que la connaissance des droits de l'homme, sagement combinée avec les besoins de la société. Cette science a dû être étrangère à des hommes ignorants et guerriers, qui avaient une discipline plutôt qu'une police, et qui étaient régis par des usages plutôt que par des lois.

Ces hommes sortirent de leurs forêts et envahirent l'Europe. N'étant point capables de se donner des lois à eux-mêmes, comment se seraient-ils rendus les législateurs des peuples vaincus? Ils laissèrent donc à chaque peuple ses usages et ses habitudes. De là cette prodigieuse diversité de coutumes dans le même empire.

La fréquence des guerres, l'absence de tout système d'administration civile, le défaut de taxes régulières, pour solder les armées, la nécessité de payer les capitaines et les soldats en fonds de terre, et de s'assurer le service de ceux à qui ces fonds étaient distribués, amenèrent le gouvernement féodal, qui fut un assemblage monstrueux d'ordre et d'anarchie, de servitude et de licence, de tyrannie et de protection.

Dans cette espèce de gouvernement, il y avait un chef, des vassaux puissants et des esclaves. Le clergé, qui, dans les temps d'ignorance, joint à l'autorité qu'il tient de la religion celle que donne la possession exclusive de l'enseignement et de ce reste de lumières qui scintille au sein des ténèbres, obtint bientôt le premier rang. Le peuple, pendant long-temps, ne fut compté pour rien.

L'ambition du chef luttait sans cesse contre celle des particuliers. Dans ces luttes continuelles, le chef releva le peuple, pour affaiblir les grands, et les grands, pour

le défense de leurs priviléges, firent encore, malgré eux, le bien du peuple, en modérant l'autorité du chef. Avait-on besoin du clergé, on favorisait ses prétentions. Se rendait-il redoutable, on contestait même ses droits.

On comprend que, dans un pareil état de choses, les hommes, éclairés par leurs propres intérêts, dûrent découvrir et proclamer quelques vérités importantes au bonheur des peuples; mais ces vérités isolées, que le choc des passions avait fait sortir des orages politiques, comme l'acier fait jaillir le feu du sein d'un caillou, ne produisirent qu'une lumière vacillante et passagère. Dès que l'autorité suprême eut tout abattu, tout le droit public se borna à reconnaître cette autorité. Il n'y eut plus d'états-généraux. Les particuliers devinrent étrangers aux affaires publiques; l'esprit général prit une autre direction. Personne ne s'occupa plus d'objets pour lesquels on devenait indifférent ou timide, et les progrès rapides de la langue contribuèrent à faire oublier jusqu'aux livres dans lesquels ces objets étaient discutés.

Quels ouvrages avons-nous vus paraître parmi nous depuis la *République* de Bodin jusqu'à l'*Esprit des lois* de Montesquieu? Quelques brochures de commande, telles, par exemple, que la consultation des avocats de Paris pour établir les droits de la famille régnante en France, sur le trône d'Espagne. Bossuet, dans la *Politique tirée de l'Ecriture-Sainte*, présente plutôt des conseils ou des préceptes de morale, qu'il n'établit des principes ou des règles de droit. Nous étions arrivés à ce point que, quand les parlements, dans leurs remontrances, voulaient, sans craindre de se compromettre, soutenir les droits du peuple, et prescrire quelque borne à l'autorité absolue, ils étaient réduits à citer le *Télémaque*, ou le *Petit Carême* de Massillon.

D'autre part, nous n'avions point de droit civil : car pouvions-nous appeler de ce nom cet amas informe de coutumes anciennes et diverses, dont l'esprit avait disparu devant un autre esprit, dont la lettre était une source

journalière de controverses interminables, et qui, dans plusieurs de leurs dispositions, répugnaient autant à la raison qu'à nos mœurs?

Les questions les plus importantes sur les mariages, sur l'état des enfants, étaient décidées par des textes du droit canonique, par les décrétales des papes.

Dans l'immense collection du droit romain, qui régissait quelques unes de nos provinces, on n'avait jamais pensé à distinguer les sénatus-consultes, les plébiscites, les édits des grands princes, d'avec les réponses subtiles des juristes, et surtout d'avec les rescripts des empereurs, espèce de législation mendiée, presque toujours accordée au crédit ou à l'importunité.

Pourquoi ne pas distinguer encore, parmi les lois romaines, celles dans lesquelles les législateurs romains n'avaient été que les religieux interprètes du droit naturel et les ministres éclairés de la raison universelle, de celles qui ne tenaient qu'à des institutions particulières, étrangères à notre situation et à nos usages? La tradition matérielle de la chose vendue était nécessaire, à Rome, par exemple, pour consommer la vente. De là, le droit romain décidait que, si une chose avait été vendue deux fois, à deux personnes différentes, le porteur du second contrat devait être préféré, en cas de litige. On regardait le premier contrat, qui n'avait pas été suivi de tradition, comme un simple projet, révoqué par le second. Chez nous, la tradition matérielle n'était pas nécessaire; la vente était parfaite par le seul consentement des parties. Nous n'avions pas moins conservé, sans discernement, la décision du droit romain; et en confirmant, d'après ce droit, le seconde vente, nous autorisions et récompensions le stellionat.

Autre exemple: chez les Romains, l'hérédité était jointe à de certains sacrifices religieux, qui devaient être faits par l'héritier, et qui étaient réglés par le droit des pontifes. On tenait à déshonneur de ne pas être héritier de son père, c'est-à-dire de n'avoir pas été jugé digne de lui rendre

les derniers devoirs. De là, la nécessité de l'institution d'un héritier ou de plusieurs, pour la validité des volontés testamentaires, et l'obligation imposée aux pères d'instituer leurs enfants, à moins qu'ils n'eussent des causes légitimes pour les exhéréder. L'enfant n'avait point à se plaindre, et il ne lui compétait qu'une action en supplément de légitime, si son père, en lui laissant la plus misérable somme, l'avait honoré du titre d'héritier; tandis que le testament était nul si ce titre avait été omis, lors même que le testateur avait disposé de la plus grande partie de sa fortune en faveur de l'enfant prétendu déshérité; et l'action en nullité compétait même aux autres enfants, moins bien traités que celui-ci. On comprend que toutes ces subtilités, relatives à des pratiques religieuses qui nous étaient devenues étrangères, ne pouvaient plus nous convenir. Le savant et vertueux d'Aguesseau n'eut pas le courage de les abroger, quand il rédigea l'ordonnance des testaments de 1735, et nous continuâmes d'être régis par des formes sans objet, qui n'étaient, pour ainsi dire, que des épines ou des piéges semés sous les pas des officiers publics et des testateurs.

En matière criminelle, l'accusé était sous la main de l'homme, au lieu d'être sous celle de la loi. L'esprit de notre procédure était de le présumer coupable, par cela seul qu'il était accusé : c'est ce qui explique le secret dont on l'environnait; les précautions inquiétantes qu'une rigoureuse défiance prenait contre lui; l'impossibilité où on le réduisait de connaître et de reprocher les témoins produits par son accusateur, avant le récolement et la confrontation, et d'en produire lui-même, pour ses faits justificatifs, avant la visite du procès; enfin, c'est ce qui explique les affreuses tortures auxquelles il était condamné par forme d'instruction, et dont le crime le plus grave, le mieux prouvé, le plus complétement instruit, n'aurait souvent pu autoriser l'usage par forme de peine définitive.

C'était une maxime en France, que les peines étaient arbitraires; on les mesurait souvent, non sur le degré du crime, mais sur le degré de la preuve.

Le vol sur un grand chemin, mais sans assassinat, était puni de mort, comme le vol avec assassinat; ce qui avait le double inconvénient de blesser la justice à l'égard des coupables, et de compromettre la sûreté des citoyens. La peine de mort était infligée contre tout voleur domestique, sans distinction de cas. C'était un moyen sûr d'empêcher la dénonciation du maître, et d'assurer l'impunité du délit. Comme si ce n'était pas assez de perdre la vie, on avait inventé des supplices, pour ajouter aux horreurs de la mort.

Les lois contre le sortilége n'avaient jamais été abrogées. On discuta encore très sérieusement, au commencement de ce siècle, dans le fameux procès du jésuite Girard, si ce jésuite n'avait pas employé la magie pour séduire La Cadière, sa pénitente; et c'est à l'occasion de ce procès que Voltaire, en s'adressant aux juges qui avaient prononcé, et aux avocats qui avaient écrit, leur disait fort plaisamment : *Aucun de vous n'est sorcier, je vous jure.*

En Angleterre, le droit civil était aussi défectueux que chez nous. La procédure criminelle, en général, était mieux combinée; mais on y découvrait quelques traces de l'ancienne barbarie (1). On trouve une cour d'honneur ou de chevalerie, assemblée vers la fin de l'année 1631, sur l'accusation de lèse-majesté intentée par un pair d'Ecosse contre un gentilhomme écossais. L'affaire s'arrangea; mais, après 1631, il y eut un duel judiciaire, ordonné aux assises du Nord, devant le juge Berckley, assisté de ministres d'état et de docteurs en droit civil, *le tout formant*,

(1) Ce n'est que dans ce siècle que la réforme des lois criminelles a été commencée en Angleterre. En 1808, Samuel Romilly fit adopter par le parlement un *bill* qui abolit la peine de mort portée contre le larcin. Il ne cessa jusqu'à sa mort de solliciter de nouvelles améliorations. Mackintosh, en 1822, continua cette noble tâche, avec persévérance, talent et courage. Enfin sir Robert Peel a eu l'honneur, en 1825, 1826 et 1827, de faire adopter par le parlement sept actes qui ont mis les lois pénales de l'empire britannique en harmonie avec les mœurs et les lumières de la nation. Un magistrat français M. Foucher, actuellement avocat-général à Rennes, a donné en 1829 la traduction française de l'acte du 22 juin 1825. (*Note de l'éditeur.*)

comme on voit, une cour de chevalerie. Le procès était entre deux officiers, pour un de ces cas de trahison où la vérité ne peut pas se découvrir autrement. C'est quelque chose de singulier, que des combats judiciaires dans le dix-septième siècle, et dans un pays que l'on a regardé comme la première patrie de la philosophie. Ce qui étonne surtout, c'est que la loi du jugement par le duel n'est pas révoquée en Angleterre, et qu'aujourd'hui même, il y a tel cas où une partie qui présenterait requête pour obtenir le jugement serait dans le droit; le juge, d'après le texte d'une loi existante, ne pourrait refuser la requête (1).

Notre législation sur les matières de commerce et d'administration était moins dans l'enfance que ne l'était notre jurisprudence civile et criminelle : expliquons ceci.

Après l'affermissement de l'autorité royale dans les grandes monarchies, toute idée de liberté politique avait disparu ; mais les découvertes que l'on faisait tous les jours dans les arts multipliaient nos jouissances, et nous faisaient attacher un grand prix à la propriété.

La propriété rendit du ressort aux sujets, ils devinrent industrieux ; elle fonda la nouvelle politique des rois, qui, n'ayant plus rien à craindre au dedans pour leur sûreté, ne cherchèrent plus que dans la richesse les moyens de conserver et d'accroître leurs forces et leur puissance. On s'occupa moins des hommes que des biens; et, pour l'amélioration des institutions politiques et morales, il faut moins s'occuper des biens que des hommes.

Cependant, malgré les belles lois de Louis XIV sur *le commerce de terre et de mer,* sur *l'établissement du port franc à Marseille*, sur *les eaux et forêts*, sur *les manufactures*, nous manquions encore, même sur ces objets,

(1) En 1817, le combat judiciaire a été demandé par un individu qui, après avoir été accusé comme meurtrier d'une jeune fille et avoir été acquitté, était cité de nouveau devant la justice par le frère de la personne assassinée, exerçant ce genre d'action connu chez les jurisconsultes anglais sous le nom d'*appeal of murder*. Voyez les journaux du temps, et notamment *the Morning-Chronicle,* 27 déc. 1817, n. 15, 181. (*Note de l'Éditeur.*)

de tout ce que les principes d'une saine philosophie peuvent ajouter aux leçons successives de l'expérience, à l'ardeur de jouir et à l'enthousiasme qu'inspirent les découvertes. On voyait partout le régime réglémentaire et prohibitif peser sur l'agriculture et sur le commerce en gros et en détail; on multipliait les jurandes, on accordait des priviléges exclusifs, on concédait des péages; on faisait travailler aux ponts et aux chemins par corvée. La véritable théorie de l'impôt n'était pas connue. On pourvoyait aux besoins publics par des créations d'offices qui dégradent la puissance, désolent le peuple et obèrent l'état, ou par des tributs dont la perception devenait plus dure que le tribut même. De nombreuses douanes gênaient la circulation intérieure; des droits excessifs et mal combinés, levés aux frontières, empêchaient l'importation des marchandises qui nous étaient nécessaires, et l'exportation de celles qui nous étaient superflues; on ne connaissait que *l'art de la maltôte, qui s'établit lorsque les hommes commencent à jouir de la félicité des autres arts, et qu'ils ne sont pas encore assez éclairés pour avoir un système de finances.*

Bientôt de nouvelles circonstances produisirent de nouvelles lumières; les révolutions de Suisse et de Hollande étaient faites depuis long-temps; celle d'Angleterre venait de se consommer : les discussions annuelles du parlement britannique ouvrirent un cours de droit public pour l'Europe.

Les négociants, dont les intérêts sont toujours plus ou moins liés avec la politique, devinrent de jour en jour plus observateurs; les gens riches voyagèrent, ils étudièrent les usages et les mœurs; ils rédigèrent leurs relations. Les papiers publics, dont l'usage avait commencé sous Louis XIV, se multiplièrent; les cafés, les cercles, les associations d'hommes naquirent parmi nous, avec les papiers publics, et il est impossible de calculer l'influence que ces sortes d'associations ont eue sur l'esprit général. On discuta publiquement, avec plus ou moins de circonspection, les rapports des nations entre elles, les opérations des gouvernements, la marche des cabinets, la sa-

gesse des lois et les décisions des tribunaux. A force de chercher les causes de ce qui se passait, on les trouva. La raison fut appliquée à des choses jusque là abandonnées à l'ambition, au rang ou au pouvoir. Les savants, les écrivains, entrevirent une nouvelle source de gloire, de célébrité, et la philosophie s'empara de la grande science de la législation, comme elle s'était déjà saisie de toutes les autres sciences.

Gravina, en Italie, avait jeté quelques idées fondamentales sur l'organisation des sociétés humaines. Le *Gouvernement civil* de Locke était une espèce de livre élémentaire. Depuis long-temps, Machiavel et Hobbes étaient dans toutes les bibliothèques : le premier avait voulu prouver que les hommes ne peuvent vivre entre eux sans se tromper, et le second qu'ils sont nés pour se battre. Il était réservé à Montesquieu de créer la véritable science des lois. J'appelle *science* une suite de vérités liées les unes aux autres, déduites des premiers principes, réunies en un corps plus ou moins complet de doctrines ou de systèmes, sur quelqu'une des branches principales de nos connaissances.

L'ouvrage de Montesquieu était encore trop fort pour le moment où il parut. Voltaire lui-même n'était pas assez avancé pour en bien juger. On voudrait pouvoir oublier qu'en parlant de l'*Esprit des lois*, il dit que ce n'était *que de l'esprit sur les lois;* mot qui revint à Montesquieu, et qui lui fit dire que Voltaire avait trop d'esprit pour l'entendre. On ne peut plus lire les critiques qui parurent dans le temps, et si l'on se souvient de la *Feuille ecclésiastique*, journal méprisable, né des malheureuses controverses du jansénisme et du molinisme, c'est qu'elle donna occasion à l'auteur de l'*Esprit des lois* de publier une défense qui est un chef-d'œuvre en ce genre.

Personne, avant Montesquieu, n'avait analysé comme lui la puissance publique. Nous lui devons la première idée de la distinction des pouvoirs, et la connaissance des rapports qui existent entre la liberté politique et civile des citoyens, et la manière plus ou moins sage avec laquel-

le les pouvoirs publics sont distribués dans un état.

Dans la notion qu'il nous donne des diverses espèces de gouvernements, on peut lui reprocher d'avoir fait un gouvernement particulier du despotisme, qui n'est que la corruption de la monarchie.

Montesquieu avait trouvé, dans la constitution des anciennes républiques de Grèce et dans celle de la république de Rome, les lois qui conviennent aux gouvernements populaires; mais il a fixé la théorie des gouvernements mixtes. Sa descripton du gouvernement d'Angleterre, à laquelle Delolme a donné dans la suite un si beau développement, eût suffi pour le rendre justement célèbre.

Il a démêlé, dans l'établissement de nos monarchies modernes, en Europe, les causes qui les ont rendues moins absolues que ne l'étaient les monarchies anciennes. Celles-ci avaient rapidement succédé à des républiques dans lesquelles le peuple n'avait pas pensé à limiter son propre pouvoir. Celles-là, qui se sont insensiblement élevées sur les débris du gouvernement féodal, n'ont pu se former qu'avec des tempéraments et des précautions qui ont gradué la puissance, l'ont limitée, et l'ont empêchée de déborder. Les justices des seigneurs, les excessives prérogatives des ecclésiastiques et des grands, ont eu dans le temps une influence salutaire.

Si chaque gouvernement a sa nature, chaque gouvernement a aussi son principe. Montesquieu place la vertu dans les républiques, l'honneur dans les monarchies, et la crainte dans les états despotiques. Il examine les lois qui dérivent de la nature et des principes de chaque gouvernement, et celles qui sont particulières au sol, au climat, aux mœurs, à la religion, au génie de chaque peuple.

L'esprit de système a peut-être trop dirigé cette partie de l'ouvrage. On conçoit ce que c'est que la *vertu* des républiques : c'est l'amour des lois de la patrie, ou, pour mieux dire, l'amour de la liberté et de l'égalité dont on jouit dans cette espèce de gouvernement. Mais qu'est-ce que *l'honneur* des monarchies? Est-ce le désir de se dis-

tinguer par des talents, de grandes qualités et des actions brillantes? Est-ce l'amour de la gloire, la crainte du mépris public ? Ces sentiments appartiennent à l'homme en général, et ils ne sont point particuliers aux hommes qui vivent dans des monarchies. Le faux point d'honneur, que l'on a remarqué dans quelques monarchies modernes de l'Europe, n'est point attaché à la nature de ce gouvernement : il a sa source dans les mœurs, dans les usages de nations d'abord uniquement guerrières, et dans l'esprit de chevalerie que certaines circonstances avaient fait naître. Le vrai principe des monarchies pures est *l'amour du roi* ou la vénération que l'on a pour le prince. Dans les gouvernements mixtes, ce sentiment se trouve mêlé avec l'amour même des lois de la patrie, c'est-à-dire avec l'amour de la constitution, plus ou moins libre, sous laquelle on vit, et il le fortifie. L'attachement des Anglais à leur gouvernement prouve ce que j'avance.

En examinant les lois dans leurs rapports avec les diverses religions établies dans nos climats, Montesquieu dit que la religion catholique se maintint dans les monarchies absolues, et que la religion protestante se refugia dans les gouvernements libres. Mais tout cela ne s'accorde pas avec les faits : car l'exercice public de la religion protestante a été long-temps autorisé en France ; la même religion est professée en Prusse, en Suède et en Danemarck, tandis que la religion catholique est la religion dominante des cantons démocratiques de la Suisse et de toutes les républiques d'Italie. Sans doute la scission que les novateurs opérèrent dans le christianisme influa beaucoup sur les affaires politiques, mais indirectement. La Hollande et l'Angleterre ne doivent pas précisément leur révolution à tel système religieux plutôt qu'à tel autre, mais à l'énergie que les querelles religieuses rendirent aux hommes, et au fanatisme qu'elles leur inspirèrent. L'Europe languissait. Le pouvoir arbitraire avait fait insensiblement des progrès. Les peuples haïssaient la tyrannie, sans connaître la liberté. Ils n'avaient pas le courage de repousser l'une, et ils n'avaient pas même l'idée d'établir l'autre.

C'est sur ces entrefaites que les querelles religieuses éclatèrent. *Jamais*, dit un historien célèbre, *sans le zèle et l'enthousiasme qu'elles firent naître, l'Angleterre ne fût venue à bout d'établir la nouvelle forme de son gouvernement.* Fatiguée de toujours combattre pour le maintien de ses franchises, elle s'était accoutumée à voir violer la grande charte, et à se contenter des vaines promesses qu'on lui faisait de ne plus la violer. Le règne de Henri VIII avait été tyrannique, sans porter à la révolte. Edouard et Marie avaient gouverné avec empire et avec dureté, et on n'avait pont osé secouer le joug. Elizabeth, en éblouissant les Anglais par sa prudence et par son courage, leur avait inspiré une sécurité dangereuse; et les Stuarts, ses successeurs, auraient profité, sans peine et sans beaucoup d'art, de cette disposition, pour rétablir un vrai despotisme, si l'esprit de jalousie religieuse et la haine pour le catholicisme n'eussent amené la révolution de 1688.

Dans la situation où se trouvait l'Angleterre, il n'y avait plus que le fanatisme, qui fait mépriser les richesses et les commodités de la vie, qui pût faire braver les dangers inséparables de la révolte, et former le projet de détruire un gouvernement établi. Ce que dit Hume de l'Angleterre s'applique à la Hollande, qui n'eût jamais tenté de se soustraire à la domination espagnole, si elle n'eût craint qu'on ne lui laisserait pas la liberté de professer sa nouvelle doctrine.

Tant qu'en Bohême et en Hongrie, les esprits ont été échauffés par les querelles de religion, ces deux états ont été libres. Sans ces mêmes querelles, l'Allemagne n'aurait peut-être pas conservé son gouvernement. C'est le trône qui a protégé le luthéranisme en Suède, c'est la liberté qui a protégé le catholicisme ailleurs; mais l'exaltation des âmes qui accompagne toujours les disputes de religion, quel que soit le fond de la doctrine que l'on soutient ou que l'on combat, a contribué à rendre libres des peuples qui, sans un grand intérêt religieux, n'eussent eu ni la force ni la volonté de le devenir. Sur cette matière, le sys-

tème de Montesquieu est donc absolument démenti par l'histoire.

Nous ne nous arrêterons pas aux reproches qui ont été faits à cet auteur, d'avoir trop accordé à l'influence du climat, et de s'être rapporté trop légèrement aux relations des voyageurs. L'influence du climat ne peut être contestée; et, en parlant de cette influence, Montesquieu indique les institutions qui ont souvent servi à la corriger, et même à la vaincre. Qu'importe que, sur quelques faits particuliers, il ait pu être trompé par des relations infidèles et inexactes? Dans cet auteur il faut voir le système entier, et non quelques erreurs isolées qui se trouvent à côté du système, et qui ne le vicient pas.

Montesquieu donne des raisons de toutes les lois qui existent; il nous instruit de leur origine et de leurs effets.

Il distingue les divers ordres de lois, selon les divers ordres de choses sur lesquelles ces lois statuent.

Il parcourt les différentes révolutions du commerce, et il expose ce qui en est résulté pour les mœurs et la prospérité des nations.

Sur chaque objet il confronte les règles positives avec la raison naturelle.

Il prêche la tolérance; il proscrit l'esclavage; il classe les crimes; il gradue les peines; il encourage la population; il compare les gouvernements, il calcule leurs forces, il trace leurs droits. On dirait qu'il avait reçu du ciel les balances d'or pour peser les destinées des empires.

Rien n'échappe aux vues de ce grand homme; jamais ouvage plus complet que le sien. Je renvoie à l'excellente analyse qui en a été faite par d'Alembert.

Le sage Domat a rangé les lois civiles dans leur ordre naturel; il a fait un petit *Traité des lois en général*, et un *Traité sur le droit public*. Un autre jurisconsulte français (1) a publié un ouvrage qui a pour titre: *De la science des gouvernements*, et qui annonce un grand fonds d'instruction et beaucoup de méthode. Le livre de Burlamaqui,

(1) De Réal.

sur les *Principes du droit naturel et du droit politique*, est fort estimé. Mais tous les auteurs qui sont contemporains de Montesquieu n'en approchent pas. Il semble que, dans les sciences, comme dans les lettres et dans les arts, tandis que les talents ordinaires luttent contre les difficultés et épuisent leurs efforts, *il paraît tout à coup un homme de génie qui va porter le modèle au-delà des bornes connues : c'est ce qu'a fait l'immortel auteur de* L'ESPRIT DES LOIS.

L'ouvrage de cet auteur opéra peu à peu dans la politique, dans la jurisprudence, la même révolution que le newtonianisme avait opérée dans les divers systèmes du monde.

La science expliqua les lois par l'histoire, et la philosophie travailla à les épurer par la morale, source première des lois.

Avec les lumières, on vit disparaître de grandes erreurs et de grands abus. Les bonnes maximes se répandirent dans le monde. Tout parut s'améliorer dans l'administration des différents états de l'Europe. Les princes les plus absolus par la constitution de leur empire courbèrent leur sceptre devant l'éternelle équité. Ils motivèrent leurs édits; ils se montrèrent plus accessibles à l'instruction et à la prière. La dernière impératrice de Russie rendit le droit de remontrance à son sénat. En Danemarck, une loi formelle autorisa la liberté de la presse. A Naples, l'ouvrage de Filangieri prouva qu'on pouvait y parler des devoirs et des droits des sujets. La Pologne annonça qu'elle s'occupait sérieusement du soin de corriger sa constitution, et nous sommes redevables à ce projet des *Observations* profondes de J.-J. Rousseau *sur le gouvernement polonais*, observations qui survivront à la stérile et turbulente métaphysique du *Contrat social*.

En France, sous le règne bienfaisant de Louis XVI, tous les genres de biens devinrent possibles. Malesherbes ouvrit les prisons d'état; Turgot attaqua le système des corvées et celui des jurandes; Necker détruisit les restes de la servitude réelle. La liberté fut rendue au commerce; on

proscrivit les priviléges exclusifs, qui avaient le malheureux effet de concentrer sur la tête d'un seul ou de quelques uns les dons que la nature destine à l'universalité.

Ces grandes opérations avaient été préparées par les excellents ouvrages des Morellet, des Baudeau, et de tant d'autres écrivains qui avaient consacré leurs talents à la patrie.

La terre, cette grande manufacture, fixa l'attention des législateurs. Dès 1771, les droits féodaux furent déclarés rachetables dans les états du roi de Sardaigne.

Quels biens n'aurait-on pas fait dans les finances, si nos gouvernements, moins obérés, moins forcés de recourir à des expédients, avaient su se résigner à des réformes salutaires? Mais la morale de l'impôt n'est qu'importune, quand on a besoin de lever des taxes excessives; et il est bien difficile que la meilleure forme d'imposition ne soit pas onéreuse, quand les tributs ne sont pas modérés. Que dira la postérité quand elle confrontera nos lois fiscales avec nos lumières, et nos lumières avec nos vices?

Les grandes vues qui étaient journellement proclamées sur tous les objets de bonheur général firent naître les administrations provinciales; et alors, la science du bien public, liée à des établissements, et propagée par une sorte de sacerdoce civil, s'étendit avec rapidité; les actions se joignirent aux maximes, et les faits à la théorie. La suppression des corvées, qui avait échoué lorsqu'en 1775 elle n'avait été proposée que d'une manière vague et dénuée de tout moyen d'exécution, fut consommée sans résistance et sans difficulté. On ouvrit des canaux; de grandes routes furent construites et entretenues. On atteignit les plus grands comme les plus petits intérêts du peuple. Nous voyons, par les procès-verbaux des assemblées provinciales du Berri et de la Haute-Guienne, que, quand les contributions forcées pour les ouvrages publics ne suffisaient pas, on obtenait des contributions volontaires : tant il est vrai que *plus on unit les hommes aux besoins de l'état, plus on les dispose à concourir, par*

leurs travaux et par leurs sacrifices, au bien de leur patrie. On les condamne à être mauvais citoyens, et à ne voir que leur intérêt privé, quand on les laisse sans rapports avec la chose publique.

L'esprit de philosophie fut porté jusque dans la jurisprudence civile et criminelle. Le mariage ne fut plus un privilége exclusif pour les catholiques; et en 1787, une loi précise établit une forme civile pour les mariages des protestants de France. Dès l'année 1770, j'avais publié, en faveur des protestants, un ouvrage qui fit quelque bruit dans le temps, et qui contribua beaucoup à modérer la jurisprudence des tribunaux à leur égard (1). En 1775, Elie de Beaumont, jurisconsulte célèbre, revint sur ce grand objet. Un excellent mémoire de Malesherbes détermina la loi.

On eut des idées plus favorables au commerce sur le prêt à intérêt : on le distingua de l'usure. Frédéric-le-Grand, roi de Prusse, publia un code civil. Dans les matières criminelles, l'ouvrage de Beccaria, sur les délits et les peines, produisit les plus grands changements. Cet ouvrage ne présentait le plan d'aucune loi nouvelle, mais il démasquait avec un certain art, et surtout avec beaucoup de hardiesse, la déraison et la barbarie des anciennes institutions. Cela suffisait dans un moment où l'on commençait à revenir sur tout, et où, pour obtenir une réforme, on n'avait besoin que d'appeler l'attention sur les objets à réformer. Des nations entières abandonnèrent subitement leur législation. Quelques uns des principaux magistrats de la Suisse m'ont attesté que, dès cette époque, ils ne suivirent plus *la Caroline*, et que, les circonstances ne leur ayant pourtant pas permis de procéder à un nouveau code pénal, ils aimèrent mieux s'en rapporter

(1) *Consultation sur la validité des mariages des protestants de France;* 1 vol. in-12, *La Haye* et *Paris*, Delalain, 1771. Il y en a une autre édition de *Genève.* (Cette consultation est signée de moi et de mon ancien confrère Pazery.)

aux lumières et à la douceur des juges que de continuer à vivre sous l'empire d'une loi plus dangereuse, par sa cruauté, que ne pouvait l'être le plus méchant homme.

En Toscane, Léopold (1) promulgua des peines plus modérées.

L'empereur Joseph II voulut abolir la peine de mort; il finit, du moins, par en rendre l'application moins commune.

Chez nous, les tribunaux ne firent plus usage de la torture, avant même qu'elle fût abrogée par une loi expresse.

Je ne parlerai point de la nation anglaise : elle était depuis long-temps en possession des formes les moins défectueuses dans l'administration de la justice criminelle.

Tels furent, du moins en partie, les premiers résultats de l'esprit philosophique appliqué aux matières de législation et d'administration publique. Quels biens n'eût-on pas continué de faire, si l'esprit de système n'eût pas jeté des erreurs dangereuses au milieu des vérités les plus utiles, et si des théories exagérées et absurdes n'eussent pas étouffé les sages leçons de l'expérience?

(1) Loi du 30 novembre 1786.

CHAPITRE XXVII.

De l'hypothèse d'un état absolu de nature, antérieur et opposé à l'état de société.

Le corps de nos anciennes coutumes européennes avait été comparé, par Montesquieu, *à un chêne antique qui s'élève, et dont l'œil ne voit de loin que le feuillage; on approche, et on voit la tige, mais on n'en aperçoit pas les racines; il faut percer la terre pour les trouver.*

Certains philosophes, *en perçant la terre*, l'ont creusée *trop profondément.* Ils ont arbitrairement supposé un état absolu de nature, dans lequel ils ont cherché les principes qui, selon eux, peuvent seuls nous aider à découvrir les lois convenables au bonheur des hommes ou à la perfection de l'ordre social; et cette supposition, qui a séduit tant de bons esprits, mérite d'occuper un rang distingué parmi les causes diverses de nos illusions et de nos erreurs.

Quel est donc cet état absolu de nature, quel est cet ordre de choses d'après lequel on peint les premiers hommes épars et isolés, vivant sans règle, usant uniquement de leurs facultés ou de leurs forces physiques, absolument dépourvus de toute moralité? Quelle a été la durée de cet état que les uns ont appelé l'âge d'or, et que les autres présentent comme l'*âge de fer?* Par quelles causes subites ou successives a-t-il cessé? L'histoire (1), qui n'a pu

(1) Nous ne parlons point ici des traditions religieuses sur la création de l'homme; nous ne discutons la nature que d'après les principes ordinaires de nos connaissances.

commencer qu'avec les nations policées, ne saurait nous aider à éclaircir ces questions. Pour les résoudre, il faudrait pouvoir remonter à la source commune de notre être; il faudrait pouvoir, avec certitude, parcourir et suivre, non pas seulement les révolutions des différentes sociétés d'hommes que nous connaissons, mais les divers âges de l'espèce humaine.

Des auteurs célèbres (1) nient la préexistence d'un état de nature tel qu'il a plu à quelques philosophes de le décrire. Ceux d'entre nos auteurs modernes qui admettent ce premier état sont forcés d'avouer qu'ils ne peuvent en parler qu'*hypothétiquement*, et qu'ils n'ont aucune base pour asseoir leurs observations (2).

Pourquoi s'abandonner à de vaines conjectures?

Si jamais il a existé un état absolu de nature, les hommes en sont sortis pour arriver à l'état de société. A-t-on l'exemple d'un peuple qui ait abandonné l'état de société pour retourner à ce prétendu état de nature?

Dans tous les temps, et dans tous les pays, nous trouvons des familles et des peuplades (3).

Ne sommes-nous pas autorisés à conclure que, si le perfectionnement successif des sociétés politiques n'a été que le résultat des lumières, des événements et de l'expérience, la sociabilité, l'état de société en général, est l'ouvrage direct et immédiat de la nature elle-même (4)?

La philosophie a ses temps fabuleux comme l'histoire; mais un bon esprit ne bâtit pas des systèmes arbitraires quand il peut se fixer à des faits constants.

(1) Voltaire soutient que l'état de société est naturel à l'homme. *Introduction à l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations.*

Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. I, chapitre *Des lois naturelles.*

(2) J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité des conditions.*

(3) Prévost, *Hist. génér. des voyages;* Cook, La Pérouse, Mungo-Park, etc.

(4) Inter nos cognationem quamdam natura constituit. *Loi* 3, Dig., *De justitia et jure.*

Puisque les hommes vivent ensemble; puisqu'ils y sont invités par leurs intérêts, par leur disposition à se communiquer leurs sentiments et leurs pensées; par leur aptitude à se servir de sons articulés, et à établir entre eux un langage commun; par la forme de leur organisation, par tous les attributs inhérents à leur manière d'exister, nous pouvons assurer avec confiance que l'état de société est l'état le plus conforme à la nature de l'homme.

Vainement argumente-t-on du sauvage qui fut trouvé dans les forêts de Hanover, et qui parut en Angleterre sous le règne de George Ier (1). Mille exemples pareils ne prouveraient rien : car des observations particulières sur un individu isolé ne sauraient nous fournir des indications concluantes sur le caractère général de l'espèce (2).

Si l'on demande ce que deviendrait une colonie d'enfants choisis dès l'âge le plus tendre, et jetés au hasard dans une île ou dans une forêt séparée de toute nation policée, nous répondrons qu'avec le temps, et par des révolutions plus ou moins lentes, cette colonie deviendra ce que nous sommes devenus (3).

Les premières peuplades ne ressemblaient point aux sociétés actuelles. Tout a son principe et son accroissement. Les peuples passent de la barbarie à la civilisation, comme les individus parviennent de l'enfance à la virilité. L'homme civil n'est que l'homme naturel avec tout son développement, c'est-à-dire avec tout ce qu'il a acquis par un commerce plus étendu et plus journalier avec ses semblables, par une application diversifiée, et par un exercice plus continu de ses facultés.

On a prétendu, et on répète sans cesse, que l'homme

(1) On trouve, dans les notes du poème de *la Religion*, par Louis Racine, l'histoire d'une sauvage champenoise nommée Mlle Leblanc, et nous avons vu de nos jours le sauvage de l'Aveyron.

(2) *Essai sur l'histoire de la société civile*, par Adam Ferguson, ch. Ier.

(3) *Ibid.*

s'est corrompu en se civilisant, et que son existence dans la société est trop artificielle pour être conforme au vœu primitif de la nature.

Mais qu'est-ce donc que la *nature*, dont le nom sert depuis si long-temps de prétexte à tant de déclamations vagues et usées ? Ne dirait-on pas qu'elle finit quand la société commence, et qu'il faut raisonner sur la nature comme on pourrait le faire sur une institution positive qu'une autre institution aurait remplacée ou abrogée.

La nature n'est absente nulle part. Nous existons par elle et dans son sein. Elle a commencé avec la création, et elle ne peut finir qu'avec l'univers.

Sans doute nous ne fûmes pas d'abord ce que nous sommes ; mais les divers êtres que nous avons sous les yeux n'ont-ils pas leur développement progressif? Les opérations de la nature ne sont jamais précipitées.

Quoi qu'on en dise, l'état sauvage n'est que l'enfance du monde. Les peuples civilisés ne sont pas sortis subitement de dessous terre ou du sein des eaux comme les géants de la fable ; mais la civilisation était si bien dans les vues primitives et éternelles de la Providence, qu'elle n'a été qu'une suite de la perfectibilité humaine.

On veut tracer une ligne de démarcation entre ce qui appartient à la nature et ce qui appartient à l'art. Mais l'art naquit de la nature ; il date d'aussi loin qu'elle. Il se montre partout où l'on aperçoit des traces de l'invention ou de l'industrie humaine. Il n'est que l'action continue et progressive de cette admirable industrie qui s'accroît par ses propres découvertes, et qui est elle-même le plus beau présent du Ciel (1).

Il est impossible d'imaginer un seul instant où l'esprit de l'homme n'ait pas ajouté quelque chose à ce qu'il plaît

(1) « Artes verò innumerabiles repertæ sunt, docente naturâ. Quam imitata ratio, res ad vitam necessarias solertiâ consecuta est. » Cicero, *De legibus*, lib. I.

à certains philosophes d'appeler la nature. Il y a de l'art sous l'humble toit d'une chaumière, et dans la modeste construction d'un hameau; il y en avait même dans les vêtements de feuillage dont nos premiers pères couvrirent leur nudité.

Jusqu'où rétrogradera-t-on pour ne rencontrer que la nature? Ne voyons, dans les ouvrages de l'art, que les conquêtes successives du génie, et les heureux efforts de la nature elle-même.

C'est elle qui nous a donné des facultés et des forces proportionnées à la grandeur de notre destinée. Elle a conduit et dirigé la main hardie qui a élevé nos plus superbes édifices, et qui a bâti nos plus magnifiques cités. Elle a communiqué à toutes les intelligences ce mouvement puissant qui vivifie tout, qui ne s'arrête jamais, qui est l'âme du monde, et le principe créateur de tous les établissements qui maintiennent et décorent la société.

Oui, tous nos progrès, toutes nos découvertes étaient dans la nature humaine comme tous les germes sont dans la terre. Ne disons plus que l'homme civil n'a qu'une existence artificielle et empruntée : les combinaisons les plus compliquées et les plus profondes de l'esprit humain ne sont pas moins naturelles que les plus simples opérations du sentiment et de la raison.

Que faut-il penser de tout ce qu'on a écrit sur la simplicité, la candeur et le courage des peuples qui n'ont point encore franchi l'intervalle qui existe entre les mœurs agrestes d'une multitude informe et celles d'une nation civilisée? Les peintures intéressantes que l'on fait de ces peuples ne peuvent être regardées que comme des tableaux de fantaisie.

Les hommes, avant leur civilisation, ont plus de grossièreté que d'énergie. Ils sont, à la fois, timides et violents. Leur simplicité, si vantée, et presque toujours si mal à propos, ne les garantit pas de la perfidie et de la cruauté, les plus grands de tous les vices, et les plus ordinaires aux peuples ignorants et grossiers.

Les duels, les épreuves judiciaires (1), qui ont été si long-temps en usage chez les nations barbares de l'Europe, prouvent combien ces nations étaient occupées à se prémunir contre les faussetés et les parjures (2).

On fait honneur à l'homme errant dans les bois, de vivre dégagé de toutes les ambitions qui tourmentent nos petites âmes. N'imaginons pas, pour cela, qu'il soit sage et modéré : il n'est qu'indolent. Il a peu de désirs, parce qu'il a peu de connaissances. Il ne prévoit rien, et c'est son insensibilité même sur l'avenir qui le rend plus terrible, quand il est vivement secoué par l'impulsion et la présence du besoin. Il veut alors se procurer par la force ce qu'il a dédaigné de se procurer par le travail. Il devient injuste et cruel.

Dans les plaisirs des sens, il n'est point exposé aux dangers qui naissent des raffinements de la vie; mais il éprouve toutes les agitations qui tiennent au physique même de l'amour. S'il est inaccessible aux douceurs de la volupté, il ne l'est pas aux fureurs de la jalousie. Il est chaste sans effort, et tempérant sans mérite. Son imagination inactive et languissante ne peut faire de lui un séducteur; mais la voix impérieuse de l'instinct en fait un tyran.

Les querelles, les dissensions, les haines, les vengeances, souillent les habitations des sauvages, comme elles troublent nos villes. Là on se bat pour un fruit; ici on se supplante pour une dignité. L'objet est différent, le principe est le même; on retrouve toujours l'homme.

Nous devons faire remarquer, à l'avantage des nations civilisées, que, chez elles, la politesse, la douceur des manières, l'habitude des ménagements et des égards, l'opinion, le respect humain, contribuent beaucoup à émousser les passions aiguës de l'âme, et sont autant de barrières qui en arrêtent ou en amortissent le mouvement. Chez les

(1) *Esprit des lois*, liv. XXVIII, chap. 16 et suiv.

(2) Réflexion de Hume.

sauvages, qui ne connaissent pas même le frein des lois, les procédés sont atroces; la moindre dispute a des effets sanglants.

Les guerres entre des peuplades entières ne sont pas moins fréquentes qu'entre les états policés, et sont plus affreuses. Les pillages et les meurtres inutiles, et exécutés de sang-froid, des horreurs de toute espèce, accompagnent et flétrissent la victoire.

Est-il nécessaire de suivre, avec un plus grand détail, le parallèle de l'homme civil et de l'homme sauvage, pour demeurer convaincu que l'homme civil n'est point un être dégénéré, que les siècles barbares ne sont point dignes d'envie, et que l'enfance d'une nation n'est certainement pas son âge d'innocence (1)?

L'austère philosophie accuse l'esprit de société d'avoir produit le luxe, l'amour des plaisirs, la soif des distinctions et des richesses; d'avoir introduit les arts de pur agrément, les spectacles, les parures, les modes, et généralement tout ce qui forme le goût en amolissant les mœurs, tout ce qui propage les vices en les déguisant. Mais pourquoi se dissimuler que c'est aussi l'esprit de société qui a mis un frein à toutes les passions violentes de la nature humaine?

Y a-t-il à balancer entre la mollesse et la férocité, entre les excès dégoûtants de la barbarie et l'aimable enjoûment, ou même, si l'on veut, les séduisantes folies de la vie sociale?

Le Germain qui, dans ses forêts, sacrifiait des victimes humaines à de fausses divinités, était plus loin de la nature que les voluptueux habitants de Londres ou de Paris.

Dans l'état sauvage ou barbare, il y a plus de crimes que de vices, et l'absence de certains vices y tient presque lieu de toutes les vertus. Dans l'état civil, les crimes sont réprimés ou prévenus, les vertus fleurissent,

(1) Duclos, *Considérations sur les mœurs.*

et les vices même, que le cours des choses ou des circonstances amène, tournent en quelque sorte au profit de la société (1).

La civilisation a été, pour les peuples, ce que la bonne éducation est pour les particuliers : elle a révélé à l'homme le secret de ses forces morales, en faisant éclore tous les germes heureux qu'il avait dans son cœur.

Nous savons que, dans aucune situation, dans aucun état, l'homme n'est exempt des faiblesses qui sont attachées à son être. On peut les modifier ou les corriger; on ne les détruit jamais entièrement. Chaque peuple a ses intervalles successifs de vertu et de corruption (2). L'espèce humaine est toujours inconséquente. Si l'on voit des sauvages allier les superstitions les plus efféminées avec la barbarie la plus féroce, on rencontre aussi, chez les nations policées, des époques malheureuses, où le spectacle hideux de tous les crimes de la barbarie s'offre à nous au milieu des institutions les plus douces, et à côté de la mollesse la plus raffinée.

Mais, en général, il est incontestable que les hommes, bien loin de se corrompre, se sont perfectionnés en se civilisant. La raison doit son activité et ses progrès aux passions et aux facultés que la société développe. Les vertus s'étendent avec les lumières (3); elles deviennent plus communes, à mesure que l'instruction devient plus générale; elles acquièrent de la force et de la solidité, par les principes d'une raison cultivée : car la saine morale, qui parle au cœur, et les sciences ou les connaissances, qui rectifient l'entendement, sont inséparables dans tous les siècles, si elles ne le sont pas dans tous les particuliers.

(1) Voyez la fable des *Abeilles*, par Mandeville.

(2) Nisi fortè rebus cunctis inest quidam velut orbis, ut quemadmodum temporum vices, ita morum vertantur. *Annales* de Tacite, liv. II.

(3) Est autem virtus nihil aliud quàm in se perfecta et ad summum perducta natura., Cicero : *De legibus*, liv. I.

En favorisant les communications, l'esprit social agite l'âme et l'invite à se répandre. Il donne un prix à l'estime publique, parce qu'il fait naître le désir louable d'être avantageusement remarqué par ceux sur lesquels on s'habitue soi-même, tous les jours, à porter des regards observateurs. Il ennoblit le soin de notre existence, par celui de notre célébrité ou de notre gloire. Il agrandit nos idées; il multiplie nos affections. A côté de l'instinct grossier du besoin, il crée l'instinct délicat de l'honneur. Il avive, pour ainsi dire, les sources les plus imperceptibles de la moralité; il met en jeu tous les talents; il inspire tous les genres de bien. Sous son active influence, personne n'est réduit à languir dans une triste et dangereuse inertie; chacun peut utilement exercer ses facultés, et s'occuper de son bonheur. Les uns courent après l'intérêt, les autres après l'ambition; ceux-là travaillent à augmenter leur fortune, ceux-ci à perfectionner leur intelligence. L'oisiveté, qui ne marche ordinairement qu'à la suite de l'extrême opulence, est le partage du plus petit nombre; et encore les recherches piquantes qui sont commandées par l'amour du plaisir, semblent conserver une sorte d'énergie à la mollesse même.

Comment la masse générale des hommes ne serait-elle pas améliorée par un ordre de choses dans lequel les travaux nécessaires, les arts agréables, les sentiments généreux, les actions brillantes, les services réciproques, les procédés honnêtes et polis, sont comme les anneaux de la grande chaîne qui embrasse et resserre tous les individus!

Au surplus, quelque tableau que l'on fasse des abus et des désordres qui peuvent affliger la société, n'oublions jamais que la vie humaine, tout entière, n'est qu'un composé, une éternelle vicissitude de biens et de maux, et que notre état d'imperfection fait partie de notre destinée. Ne perdons pas, à censurer ou à nous plaindre, un temps qui peut être plus sagement employé à nous rendre meilleurs. N'avons-nous plus rien à faire pour notre félicité?

Toutes nos fausses idées, tous nos principes exagérés

sur les droits de l'homme et sur son indépendance, toutes nos déclamations contre les institutions civiles et politiques, ont leur première source dans l'idée que nous nous sommes formée d'un prétendu état de nature, que la philosophie, séduite par le vain espoir de rendre les hommes plus sages ou plus vertueux, semblait vouloir établir ou ramener. Dans nos spéculations, nous avons abandonné la réalité pour une hypothèse. Voulons-nous être philosophes, abdiquons tout système; ne voguons pas dans la région des chimères. Au lieu de nous enquérir périlleusement de ce que nous n'avons peut-être jamais été, partons du point où nous sommes, et travaillons à devenir tout ce que nous devons et tout ce que nous pouvons être.

—

CHAPITRE XXVIII.

De la doctrine de quelques philosophes sur le pacte social et sur la souveraineté.

De l'hypothèse d'un état absolu de nature, quelques philosophes ont conclu que la société ne pouvait légitimement exister que par convention. De là, ils nous parlent sans cesse du *pacte social*, comme du premier fondement de toutes les sociétés humaines. Ils supposent que ce pacte a été librement contracté, et que les associés pourraient librement le dissoudre; ils le supposent même dissous toutes les fois que l'on y porte atteinte par la plus légère injustice. Toutes les règles particulières des contrats sont appliquées à ce pacte social, et cette application devient le principe d'une foule de systèmes effrayants, uniquement propres à ébranler tout ce qui existe parmi les hommes.

Où se trouve donc ce prétendu pacte social sur lequel on paraît se reposer avec tant de complaisance? où en est le dépôt? Existe-t-il un seul exemple d'une convention *par laquelle un peuple soit devenu un peuple?*

La société n'est point un pacte, mais un fait. Chaque homme naît auprès des auteurs de ses jours. Ceux-ci vivent avec leurs semblables, parce qu'ils ont des rapports avec eux. Il ne faut donc pas raisonner sur la société comme l'on raisonnerait sur un contrat. On le peut d'autant moins, que la société est à la fois un mélange et une succession continue de personnes de tous les âges et de tous les sexes, que l'intérêt, que le hasard, que mille

relations diverses rapprochent ou séparent à chaque instant.

On ne peut pas plus rompre ce qu'il plaît à quelques philosophes d'appeler le *pacte social*, qu'on ne peut changer sa propre existence. La société se maintient par les relations naturelles qui la forment. Elle se développe et elle se perpétue par la seule force des choses.

Il est donc absurde de vouloir assimiler à nos sociétés privées et à nos contrats ordinaires les grandes réunions d'hommes qui forment les divers corps de la nation.

Les contrats ordinaires, les sociétés privées, ne sont pas éternels; on peut les former à volonté, et les dissoudre comme on les forme. Ces contrats ne se rapportent qu'à des intérêts momentanés et variables. Ils n'ont lieu qu'entre de simples individus, qui ne font que passer sur la terre, et à qui, pour leur propre bien-être, il est permis de changer de résolution et de volonté, toutes les fois qu'ils le peuvent sans injustice, et sans nuire à un tiers.

Mais l'ordre social a pour objet le bien permanent de l'humanité. Il est fondé sur les rapports essentiels et indestructibles qui existent entre les hommes. Il ne dépend pas d'une institution libre et arbitraire : il est commandé par la nature. Il garantit les droits, l'existence, la propriété, le bonheur de la génération présente et de toutes les générations à naître. Il est nécessaire à la conservation et à l'amélioration de l'espèce humaine ; il a sa source dans la constitution de notre être, et il ne peut finir qu'avec elle.

Les particuliers peuvent changer de patrie. Ils peuvent quitter une contrée pour aller habiter dans une autre; mais nous trouvons nos semblables partout où nous trouvons des hommes; et indépendamment de tout pacte et de toute convention, partout où nous trouvons nos semblables, nous avons des droits à exercer et des devoirs à remplir, qui sont antérieurs à toute convention et à tout pacte.

Y a-t-on bien pensé, quand, d'après les idées rétrécies

de stipulation et de contrat, on a osé porter le délire jusqu'à soutenir qu'un peuple pouvait rompre le pacte social? Quel spectacle offrirait au monde un peuple qui prononcerait librement sa dissolution entière, qui déclarerait ne plus vouloir former une société, qui romprait tous les liens de fraternité générale, qui délibérerait de ne plus garantir l'observation de la morale et de la justice, et qui, en renonçant à toute civilisation, renoncerait nécessairement aux arts, aux sciences, aux talents et aux vertus, que la civilisation seule peut produire, développer et protéger? Un tel peuple ne serait-il pas justement accusé d'avoir attenté à l'ordre éternel de la création, et d'avoir conspiré contre le genre humain? Ses voisins ne verraient bientôt plus en lui qu'une horde de brigands, qu'ils se croiraient obligés d'exterminer ou de soumettre; et il ne tarderait pas à être à lui-même son plus redoutable fléau.

On a demandé autrefois s'il était possible que, par le concours et la force des événements, un peuple retombât dans son premier état de barbarie; mais jusqu'à ce siècle on n'avait point encore imaginé de transformer ou d'ériger en liberté nationale le funeste pouvoir de se replonger dans ce déplorable état.

Laissons donc là des idées qui sont le comble de l'exagération. Les hommes sont unis, ils vivent en société, parce que tel est le vœu de la nature, qui les a rendus sociables. La prétendue intervention d'un contrat, que l'on pourrait former ou détruire à fantaisie, serait une véritable absurdité.

Comment donc un peuple, disent certains philosophes, devient-il un peuple, si l'on ne suppose pas une convention?

Je réponds que l'idée d'une convention ou d'une délibération proprement dite, par laquelle des milliers d'hommes épars et isolés s'uniraient pour se promettre une garantie commune, est une idée trop composée et trop philosophique pour pouvoir figurer comme le premier

acte passé entre des êtres qui auraient vécu jusque là dans la confusion et le désordre.

Des sauvages vivent dans la même forêt ou errent sur le même territoire, parce qu'ils y sont nés, ou que le hasard les y a conduits. Ils y demeurent, parce qu'ils y trouvent à vivre. Des rapports de famille, des alliances, des services mutuels, des besoins communs les rapprochent. Ils prennent peu à peu la forme d'un peuple en se civilisant. Leur civilisation s'opère par des progrès plus ou moins insensibles, plus ou moins rapides. Le sort des hommes en masse, comme celui des individus, est subordonné à une foule de circonstances et d'événements qu'il est impossible de réduire en théorie fixe.

Un peuple devient donc un peuple par des relations naturelles ou fortuites, par les habitudes des individus qui le composent, par une certaine succession de faits, et non par un acte unique et formel. J'appelle *peuple*, dans le sens que les nations policées attachent à ce mot, toute masse d'hommes organisée en société plus ou moins régulière, sous quelques lois ou quelques maximes communes.

Sur l'hypothèse d'une première convention, on fonde le principe de la *souveraineté du peuple*. Si un peuple, dit-on, n'était déjà un peuple avant l'établissement de son gouvernement, et s'il ne l'était par le pacte social, quelle base pourrait-on donner à la souveraineté nationale, dont le gouvernement ne peut être qu'une émanation? Il importe pourtant de reconnaître que, dans chaque pays, le peuple seul est souverain; qu'il peut établir, changer ou modifier son gouvernement, quand il le veut et comme il le veut; que la souveraineté est inaliénable et indivisible; qu'elle ne peut être envahie ni même représentée par aucune magistrature, et qu'un peuple n'existe plus du moment que l'on admet dans l'état une volonté autre que celle du corps entier de la nation. Les gouvernants ne sont que des agents, des mandataires subordonnés. Ils ne sont que de simples ministres du souverain, ils ne peuvent

jamais en être les représentants. De là, continue-t-on, le pouvoir législatif, qui est le véritable exercice de la souveraineté, ne saurait être délégué ou commis à personne. Il est incessible, même pour un temps limité. Il n'appartient et ne peut jamais appartenir qu'au corps du peuple(1).

On a combattu cette doctrine par des systèmes différents. Quelques publicistes et surtout quelques théologiens protestants (2) ont cru être suffisamment autorisés à établir que la souveraineté émanait immédiatement de Dieu, en se fondant sur une maxime de l'Ecriture, qui dit *que toute puissance souveraine vient de Dieu*. D'autres ont cherché l'origine du pouvoir souverain dans le gouvernement des familles, dans la puissance paternelle. Quelques uns ont cherché cette origine dans le prétendu droit du plus fort.

S'il ne s'agissait que d'une matière purement spéculative, la diversité des systèmes, et même leur opposition, nous laisserait sans inquiétude; mais, s'agissant d'une matière qui est le fondement de tout ordre public, il faut pouvoir, avec certitude et avec évidence, motiver le respect et la soumission que le peuple doit au gouvernement et les obligations immenses dont le gouvernement est tenu de s'acquitter envers le peuple.

Nous conviendrons, avec les théologiens (3), que toute puissance souveraine vient de Dieu; mais, aux yeux d'une religion éclairée, Dieu n'est la source de toute puissance que comme créateur et conservateur de l'ordre social,

(1) J.-J. Rousseau, *Contrat social.*

(2) Sacheverell, Masius, etc. Selon ce dernier auteur, la charge de magistrat est de droit divin; elle procède immédiatement de Dieu. La souveraine puissance ne réside pas même radicalement dans les sociétés, qui ont droit d'élire leurs magistrats, et elles n'ont que le pouvoir de députer certaines personnes pour les gouverner; en suite de quoi *Dieu confère immédiatement*, aux sujets élus, la puissance politique; de sorte que ce sont eux, et non pas le peuple ou les électeurs, qui sont le sujet de cette puissance. *Interesse principum circa religionem evangelicam*; in-4°, *Hafniæ*, 1688, page 41.

(3) Barruel, etc.

comme premier moteur des causes secondes, c'est-à-dire comme étant l'Etre par essence et la cause première de tout ce qui est (1).

Nous ne connaissons aucun peuple dont les magistrats ou les chefs aient immédiatement reçu du Ciel l'importante mission de commander à leurs semblables (2).

Les sociétés politiques et civiles sont, par elles-mêmes, des établissements purement humains. Car si c'est Dieu lui-même qui a établi les lois de la nature humaine et posé les fondements de l'ordre social, la main du créateur se repose et laisse agir les causes secondes, après avoir donné le mouvement et la vie à tout ce qui existe. Il ne faut donc pas chercher hors de l'homme et hors de la société, c'est-à-dire hors des lois générales qui régissent l'univers moral, les principes des institutions inhérentes à l'établissement des sociétés politiques et civiles (3).

Le jurisconsulte qui s'obstine à ne fonder la souveraineté que sur le droit divin positif raisonne aussi mal que le ferait un physicien qui, sans égards pour les causes secondes, prétendrait ne devoir expliquer tous les phénomènes de l'univers que par l'intervention de la volonté divine.

Le mal est que, dans les siècles peu instruits, on a presque toujours fait une fausse application des idées reli-

(1) Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, tome II, liv. VII, ch. 2, §§ 2 et 3.

(2) Nous exceptons le peuple juif et ce qui est rapporté, dans l'Ecriture, de l'empire et de l'autorité que Dieu a exercés lui-même directement sur les hommes au commencement du monde. Bossuet, *Politique sacrée*, liv. II, art. 1, prop. 2.

(3) « Le premier empire parmi les hommes est l'empire paternel..... Il s'établit pourtant bientôt des rois, ou par le consentement des peuples, ou par les armes..... Les histoires nous font voir un grand nombre de républiques..... Les formes de gouvernement ont été mêlées en diverses sortes et ont composé divers états mixtes, et nous voyons en quelques endroits de l'Ecriture l'autorité résider dans une communauté. » Bossuet, *ubi suprà*, prop. 3, 4 et 6.

gieuses au droit public des nations. Ne confondons jamais la religion avec l'état : la religion établit une société entre Dieu et les hommes ; l'état n'est qu'une simple association des hommes entre eux. Pour s'unir à leur auteur par les liens sacrés d'une religion révélée, les hommes ont besoin que la lumière leur vienne d'en haut ; pour s'unir entre eux, ils n'ont besoin que d'eux-mêmes. Dans l'ordre de la religion, l'action immédiate de Dieu se fait toujours sentir; dans l'ordre de la société, les hommes obéissent à l'impulsion initiale qu'ils ont reçue du créateur quand il les forma sociables.

Les sociétés politiques n'ont d'autre loi générale que la lumière naturelle qui éclaire tous les peuples. Le pouvoir souverain qui régit ces sociétés, n'étant pas au-dessus des forces de la nature, a nécessairement sa base dans la nature. Mais en ce sens que les hommes sont nés pour vivre en société, et que la société ne saurait exister sans un pouvoir suprême, ce que nous prouverons tout à l'heure, *la souveraineté est de droit divin comme la société.*

La famille étant la première et la plus naturelle de toutes les sociétés, il n'est pas étonnant que des publicistes aient cherché l'origine du pouvoir souverain dans l'autorité des pères; mais cette autorité, qui ne porte qu'improprement le nom de *puissance*, et qui a été plus convenablement appelée *piété paternelle*, ne ressemble point à l'empire politique ou civil. Quel que soit le pouvoir paternel, il ne s'étend pas au-delà des bornes de chaque famille; il finit à la mort du père ; il s'altère même pendant sa vie : car il est nécessairement plus étendu pendant le temps où les enfants ne peuvent encore se conduire avec le secours de leur propre raison et de leurs forces personnelles.

Une telle autorité n'a certainement aucun rapport nécessaire et immédiat avec la suprême puissance qui s'exerce dans les sociétés politiques (1); puissance qui, régissant

(1) Locke, *Du gouvernement civil*, ch. 5, n. 1 et 2, et ch. 14, n. 2.

plusieurs familles à la fois, gouverne les pères et les enfants; puissance qui commande aux hommes de tous les âges, et qui leur commande dans toutes les situations de la vie; puissance qui, enveloppant un grand corps de peuple et ne pouvant finir qu'avec lui, est aussi universelle dans son objet qu'indéfinie dans sa durée (1).

Les auteurs qui fondent tout le droit politique sur l'autorité paternelle paraissent ne s'être occupés que des monarchies. Quelle origine assigneraient-ils aux aristocraties, aux démocraties? Cependant la souveraineté est le droit de tout état : il faut donc lui donner une origine dont tous les états puissent s'accommoder (2).

Il a été très judicieusement remarqué que la puissance paternelle, que l'on veut présenter mal à propos comme le principe du pouvoir souverain, ne doit elle-même sa principale consistance dans nos sociétés civiles qu'aux règlements émanés de ce pouvoir. Nous savons que l'on propose tous les jours à ceux qui commandent aux autres les exemples touchants des bons pères de famille (3); mais

après avoir fixé les caractères et la nature de ce que nous appelons le *pouvoir paternel*, dit que *ce pouvoir ne s'étend nullement sur les droits, les fins et la juridiction du pouvoir et du gouvernement qu'on appelle politique.*

(1) Bossuet lui-même, en avançant que la première idée de commandement et d'autorité humaine est venue aux hommes de l'autorité paternelle, reconnaît qu'il fallait un autre pouvoir dans les sociétés de familles : car il convient que l'union d'un grand nombre de familles, sous l'autorité d'un seul grand-père, au commencement du monde, lorsque les hommes vivaient long-temps, *n'avait que quelque image de royaume. Polit. sac.*, liv. II, art. 1, prop. 3.

(2) Nous voyons en quelques endroits de l'Écriture l'autorité résider dans une communauté, pour parler comme Bossuet. *Gen.*, XXIII, 35.

(3) Dans tous les temps, les chefs des nations, les magistrats, les sénateurs, ont été appelés pères de la patrie, pères, *patres conscripti :* mais ce sont là des expressions de confiance et de sentiment, desquelles il serait peu sûr d'argumenter lorsqu'il s'agit de discuter et de décider les grandes questions du droit public.

ce sont là des leçons que l'on donne, et non des principes que l'on établit.

Il faut donc renoncer à l'espoir de trouver l'origine de la souveraineté dans la puissance des pères, qui n'a été tout au plus que le modèle de celle des rois.

Je ne parlerai pas du prétendu droit du plus fort : car, entre des êtres intelligents et libres, la violence ou la force ne saurait produire par elle-même aucune espèce de droit(1) en faveur de la personne qui en use, parce qu'elle ne saurait produire aucune sorte d'obligation morale dans la personne qui la souffre (2).

Où faudra-t-il donc chercher le fondement de la souveraineté?

Il ne suffit pas que les hommes habitent la même contrée, et parlent un même langage, pour être unis : si la sociabilité les rapproche, la violence de leurs passions, l'incompatibilité de leurs humeurs différentes, les divisent. La société ne saurait subsister sans un lien commun, qui donne plus de force aux causes naturelles de l'association politique, et qui réprime les causes perpétuelles de discorde et d'antagonisme qui naissent des prétentions personnelles et de l'égoïsme.

De tous les droits qui existent sur la terre, le premier,

(1) Quod sit injustè, nec jure fieri potest..... Falsumque sit, quod à quibusdam non rectè sentientibus dici solet, id jus esse, quod ei qui plùs potest, utile est. Cic., *De rep.*, ap. D. Aug., *De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 21.

(2) « Des hommes qui avaient vu une image de royaume dans l'union de plusieurs familles, sous la conduite d'un père commun, et qui avaient trouvé de la douceur dans cette vie, se portèrent aisément à faire des sociétés de familles sous des rois qui leur tinssent lieu de père..... Mais, outre cette manière innocente de faire des rois, l'ambition en a inventé une autre : elle a fait des conquérants. Ces empires, quoique violents, injustes et tyranniques d'abord, par la suite des temps, et par le consentement des peuples, peuvent devenir légitimes. C'est pourquoi les hommes ont reconnu un droit qu'on appelle *de conquête.* » Bossuet, *ubi suprà*, prop. 4.

le plus naturel et le plus universel de tous, est, sans contredit, celui qui appartient à chacun pour le soin de sa propre conservation.

Si l'homme était isolé, s'il vivait seul, il exercerait ce droit avec toutes ses forces individuelles; il n'aurait à consulter que son intérêt, il ne serait soumis qu'à sa raison. Mais, jeté par l'auteur de la nature au milieu de ses semblables, qui ont le même droit que lui, il faut qu'il ait pour les autres les égards qu'il est dans le cas de réclamer pour lui-même. Dans l'ordre social, point de droit sans devoir, comme, dans l'ordre physique, point d'effet sans cause (1).

Le droit de veiller à son bien-être, à sa conservation personnelle, garantit à chacun le droit de se défendre contre tous ceux qui voudraient lui nuire ou l'offenser? Ce que tout homme peut pour sa conservation, pour son utilité privée, il est nécessaire que la société, qui comprend une multitude d'hommes habitant le même territoire, le puisse pour leur utilité commune. Dès que les hommes vivent ensemble, leurs forces se combinent, leurs volontés se concertent, leurs droits se subordonnent, leurs devoirs s'étendent; il se forme à l'instant même un *intérêt social*, qui n'est pas seulement celui de chacun, qui n'est pas seulement celui de tous, mais qui est à la fois celui de tous et celui de chacun. Cependant la société ne peut veiller par elle-même à sa propre conservation comme un seul homme; d'un autre côté, elle ne saurait subsister s'il n'y est pourvu. Il ne peut même y avoir de société si l'on ne suppose qu'il existe en même temps un lien qui unit les hommes, une puissance qui maintient ce lien et qui contient chacun dans les bornes de ses devoirs : voilà le véritable principe de la souveraineté, qui n'est que le résultat ou la conséquence nécessaire de l'union des hommes (2). J'appelle donc *souverai-*

(1) « Concordiâ civitas facta est. Cic., *De rep.*, ap. D. Aug., epist. 5. »

(2) « Populus non omnis cœtus multitudinis, sed cœtus juris consen-

neté ce pouvoir suprême chargé de veiller au salut et au bonheur commun, sans l'établissement duquel aucune société ne pourrait se former, exister ni se maintenir, qui élève une réunion tumultueuse et informe à la dignité de nation, et qui seule donne un état aux peuples dans la société générale du genre humain.

La souveraineté est la condition nécessaire de la société; elle a commencé avec elle. En effet, point de société sans organisation politique; point d'organisation politique sans constitution de la puissance publique, ou sans institution des pouvoirs chargés de maintenir l'union des membres du corps social.

On a dit avec fondement que la souveraineté est inaliénable et indivisible. En effet, toute aliénation suppose que la chose aliénée est un objet qui peut être acquis et possédé à titre de patrimoine proprement dit, à titre de propriété ou de domaine. Or, si une personne, si une famille, si un sénat, peuvent être investis de la puissance publique, ce ne peut jamais être *à titre particulier*. Loin que la haute puissance dont ils sont revêtus soit devenue leur propre chose, ils n'en sont, au contraire, que les organes et les instruments. Il est de l'essence de la propriété de n'exister que pour l'intérêt privé du propriétaire, mais il est de l'essence du pouvoir souverain d'exister et de ne pouvoir exister que pour l'intérêt général de la société.

D'autre part, la souveraineté est indivisible par sa nature et par son objet. Son caractère essentiel est de se suffire pleinement à elle-même pour remplir le but de sa destination; elle n'est pas, si elle n'est tout. Non qu'il faille entendre par là que la plénitude de la puissance publique doive nécessairement appartenir, sans aucune espèce de

us et utilitatis communione sociatus.» Cic., *De rep.*, apud D. Aug., *De civitate Dei*, lib. II, cap. 21. — « Omnis ergò populus, qui est talis cœtus multitudinis, qualem exposui, civitas est; omnis civitas, quæ est constitutio populi, respublica.» Cic., *De rep.*, apud Nonn.

partage ou de limitation, à un roi, à une corporation, ou à la communauté des citoyens. Cela veut dire seulement que la puissance publique, qui maintient l'union des membres d'une société, ne saurait être exercée, en tout ou en partie, par le même souverain qui exerce la puissance publique dans une autre société; cela veut dire encore que les autorités investies de la puissance publique, dans un pays, ne peuvent, chacune à part soi, partager avec d'autres ou leur déléguer la portion qui leur en a été assignée.

Mais que veut-on dire lorsque, partant de cette idée que *souveraineté* et *gouvernement* sont deux choses différentes, on avance ces doctrines anarchiques et anti-sociales, que la souveraineté est un pouvoir qui ne doit jamais se reposer; que ce pouvoir ne peut être exercé que par le corps entier du peuple; que le gouvernement n'est qu'une agence qui peut être arbitrairement changée ou modifiée par le peuple; que le peuple peut avoir des mandataires, et non des représentants; que sa volonté doit être seule dominante dans l'état; qu'elle ne peut être représentée ni remplacée par aucune autre; que, par conséquent, le pouvoir législatif ne peut être commis ni délégué à personne.

Dans toute société politique, il faut, selon le langage des publicistes (1), constamment distinguer *deux manières d'état*, une *primitive* et *naturelle*, et l'autre *acquise*. La première, que l'on suppose antérieure à toutes les institutions positives, peut toujours être considérée abstraction faite de toutes ces institutions. Elle naît du seul fait de la *communauté de droits et de l'identité d'intérêts* entre des individus rapprochés par l'occupation du même sol et par une multitude de communications journalières et indispensables. Ce serait en quelque sorte l'état de nature de la société. Mais s'il est possible de dégager par la pensée l'existence de la société de celle des institutions qui la

(1) Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, liv. II, ch. 9, § 8.

constituent, il faut bien se garder de donner à cette opération de notre esprit une réalité qu'elle n'a jamais eue. Ce n'est qu'une méthode inventée pour se rendre plus facilement raison de la théorie de l'ordre social, et une abstraction démentie par les faits et l'expérience. La *seconde manière d'état*, qui ne pourrait sans doute subsister sans la première, et qui rend seule possible en réalité la communauté de droits et l'identité d'intérêts que cette première suppose, commence au moment même où le chaos de l'anarchie se débrouille, lorsque la société se forme, lorsque l'union des hommes se régularise, lorsque l'on voit naître une police, un gouvernement, un ordre public.

La souveraineté, si elle était seulement au corps de nation ce que le droit de la conservation et de la défense personnelle est aux individus, appartiendrait à toute réunion d'hommes qui, existant avec l'indépendance d'un peuple, sentirait le besoin de se maintenir. Mais ce droit, abstraction faite du pouvoir et des moyens de l'exercer, ne saurait constituer la souveraineté. Or, comme nous l'avons déjà dit, une réunion d'hommes ne pourrait exister, avec l'indépendance d'un peuple, avant l'institution de la force publique, avant celle de la souveraineté. En effet, une aggrégation confuse, un attroupement irrégulier, n'est pas une nation : ce titre n'appartient qu'à une association constituée. Avant l'établissement d'une police, avant l'organisation d'un gouvernement, il n'y aurait que des combats singuliers entre les individus et des mouvements anarchiques dans la masse. Des hommes non policés, dans leurs réunions fortuites et désordonnées, peuvent bien exercer des actes de violence, mais non des actes de souveraineté. Chez les hommes, tout a besoin de méthode et de culture. La justice, parmi ces peuplades grossières, ne pourrait être comparée qu'à un arbre sauvage qui ne porterait que des fruits âpres et peu abondants (1).

(1) « Nec ipse populus jam populus est, si sit injustus, quoniam non est multitudo juris consensu, et utilitatis communione sociata.....

On chercherait vainement l'ordre au milieu de l'anarchie, de la confusion et du désordre.

A mesure que les hommes s'éclairent par l'expérience, la nécessité de sortir de cette confusion et de cette anarchie devient évidente. Alors, la puissance publique s'organise; et des individus qui n'étaient ramassés qu'en multitude forment une véritable société.

C'est la formation d'une puissance publique qui caractérise cette nouvelle *manière d'état* que j'appelle *acquise*, et qui constitue un peuple proprement dit, de telle sorte que, s'il ne peut y avoir de souveraineté là où il n'y a pas de peuple, il est exact de dire que, là où il n'y a pas de souveraineté, il ne saurait y avoir de peuple. Or, avec la souveraineté naissent les institutions et les formes qui en règlent l'exercice. L'ensemble de ces formes et de ces institutions est le *gouvernement* (1).

Sans doute la *souveraineté* et le *gouvernement* diffèrent. Le gouvernement est la souveraineté en action; la souveraineté est la puissance en vertu de laquelle il agit, le principe de vie qui anime ses différentes branches, la source de tous les pouvoirs, et qui les renferme tous éminemment. Elle n'est l'effet d'aucune institution positive; elle a sa base dans une loi naturelle qui préside à la composition des sociétés. Nous l'avons déjà dit : Dieu a institué l'ordre social, puisqu'il a créé l'homme sociable; il a établi des causes secondes en vertu desquelles les gouvernements existent. Le monde moral a ses lois comme le monde physique. Elles sont à cet ordre de choses d'une nature supérieure ce que les affinités, l'attraction, la gravitation, sont à un autre ordre de choses (2).

Ubi veró justitia non est, nec jus potest esse. » Cic., *De rep.*, apud D. Aug., *De civit. Dei*, lib. II, cap. 21; lib. XXII, cap. 21.

(1) Je prends ici ce mot dans le sens le plus étendu, c'est-à-dire en tant qu'il s'applique, non pas simplement au pouvoir exécutif, mais à l'organisation de tous les pouvoirs publics.

(2) «Omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna, et im-

C'est donc une grande erreur de prétendre que le gouvernement *n'est qu'un corps intermédiaire entre le peuple pris collectivement, en qui seul la souveraineté réside, et les sujets, qui sont les individus dont un peuple se compose;* qu'en conséquence, le peuple doit toujours conserver le pouvoir législatif et dicter les volontés dont le gouvernement ne doit être que le simple exécuteur.

Qu'est-ce donc que la souveraineté, indépendamment de tout gouvernement, de toute institution positive? Sous ce point de vue, la souveraineté n'est qu'un être moral, un être métaphysique. Un droit quelconque n'est utile qu'autant qu'on ne le sépare pas du pouvoir de le réduire en acte. Or, la souveraineté, considérée comme puissance exercée sans forme et sans limites, n'offre et ne peut offrir aucune garantie. En quelques mains qu'on veuille la placer, semblable à un torrent sans digues, elle pourrait à chaque instant tout renverser; mais le plus grand de tous les dangers serait de la donner au peuple, s'il était possible de concevoir un peuple souverain et exerçant lui-même tous les droits de la souveraineté. On a très judicieusement remarqué qu'une multitude non organisée peut, avec des milliers de bras, tout bouleverser et tout détruire, et que souvent, avec un millier de pieds, elle ne marche que comme les insectes. Il ne faut pas que le peuple fasse par lui-même ce qu'il ne peut pas bien faire par lui-même. L'anarchie est la suite inévitable de l'absence de tout gouvernement. Pendant le règne de l'anarchie, il n'existe plus de nation proprement dite; il y a choc et frottement entre des individus isolés, assez rapprochés pour se nuire, sans l'être assez pour s'entr'aider. L'institution d'un gouvernement est le seul moyen de faire cesser l'anarchie. Il n'est même point d'exemple d'une nation qui se soit gou-

mortalis continebit; unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus ille, legis hujus inventor, disceptator, lator. » Cic., *De rep.*, apud Lact., *Dem. Ev.*, lib. VI, cap. 8.

vernée directement elle-même en corps de nation. Il n'a jamais existé de démocratie absolue : une telle forme d'état ne nous présenterait qu'un gouvernement sans gouvernement, et ne pourrait convenir qu'à des hommes assez sages pour n'avoir pas besoin d'être gouvernés.

La souveraineté ou la puissance publique a besoin d'organes et d'instruments pour se manifester. Il faut qu'elle prenne un corps, qu'elle soit en une ou plusieurs personnes, en une ou en plusieurs institutions, pour être vivante et active. Le *gouvernement* est la forme extérieure, régulière, sous laquelle la souveraineté s'exerce.

La distinction du souverain et du gouvernement est donc nulle, si on entend parler d'un souverain distinct du gouvernement même. C'est la distribution de toutes les fonctions, de toutes les autorités, de toutes les administrations, qui constitue le régime, le droit politique d'un état.

Cette distinction est aussi absurde que dangereuse, si on considère le peuple comme un souverain actuel et perpétuellement en exercice : absurde, puisqu'elle transforme en démocratie pure tous les gouvernements établis, ce qui est contraire à la vérité des faits, et ce qui ne le serait pas moins aux intérêts des peuples ; dangereuse, car la maxime qu'il est dans la société un pouvoir au-dessus de tous les pouvoirs, toujours en droit de les renverser, est incompatible avec tout principe de subordination et d'obéissance, et par conséquent éversive de tout ordre social.

Je ne nie pas que le peuple ne soit le principe et la fin du gouvernement. C'est à cause de lui et à son profit que le souverain, que le magistrat agit, ordonne, exécute. Sans doute, la souveraineté est le centre de gravité de toutes les forces sociales ; mais ces forces ne la constituent que par leur réunion. C'est par l'institution du gouvernement que cette réunion se trouve réalisée, que la souveraineté est douée de volonté et d'action, qu'elle est réglée dans son exercice. C'est ainsi que le centre ne saurait exister hors du cercle, quoique les propriétés du cen-

tre ne puissent cependant convenir qu'à un seul point de la surface du cercle.

Reconnaître dans le corps du peuple un souverain toujours présent, dont toutes les volontés pourraient être des lois, et pour qui aucune loi positive ne saurait être obligatoire, ce serait nourrir et entretenir dans un état un principe éternel de dissolution et de ruine.

En effet, la puissance du peuple, considérée comme indépendante de toutes les formes établies par les lois et par les coutumes fondamentales du pays, serait nécessairement arbitraire et sans bornes. Une telle puissance ne menacerait-elle pas sans cesse tous les droits et tous les établissements? Ne finirait-elle pas par se détruire, par se dévorer elle-même?

Un gouvernement peut être plus ou moins populaire; mais partout il en faut un. La première de toutes les lois, celle de la paix et de la tranquillité publique, veut qu'après l'institution du gouvernement, la souveraineté n'ait d'autre action extérieure et visible que celle du gouvernement même, quoiqu'on puisse l'en séparer par la pensée. La société n'existe pas avant que le pouvoir souverain soit remis en de certaines mains: car il ne saurait y avoir de faisceau sans lien, et le gouvernement est ce lien.

Mais que devient donc le peuple? dit Rousseau. Ne faut-il pas qu'il conserve le droit exclusif de faire des lois? Le pouvoir peut se commettre, mais non la volonté. Un peuple est anéanti, il n'existe plus, quand, au lieu d'avoir de simples ministres, il a des représentants.

Nous pourrions nous dispenser de combattre les conséquences dangereuses qui découlent d'un principe dont nous avons démontré l'absurdité, et qui suffiraient même pour la prouver; mais nous voulons suivre pas à pas nos docteurs modernes dans leurs théories politiques, parce qu'il est facile d'en abuser sous l'empire de nos nouvelles institutions, et que cet abus menace perpétuellement la stabilité de ces institutions mêmes.

Quel est donc cet étrange principe? Dans quel sens con-

çoit-on que la volonté ne peut se commettre? Cela signifie-t-il que rien ne peut nous garantir qu'un représentant, libre et maître de ses déterminations, voudra, dans telles ou telles circonstances, précisément ce que nous aurions nous-mêmes voulu, si nous avions été à portée de prendre un parti? La proposition est alors incontestable, mais indifférente à notre question. Car il ne s'agit pas ici de savoir si nous pouvons commettre et déléguer notre propre manière de vouloir, qui est toujours inséparable de nous, mais si nous pouvons nous reposer du soin de nos affaires sur la volonté ou la sagesse d'autrui, et consentir à ce que les actes de cette volonté, qui cesse par là de nous être étrangère, aient auprès des parties intéressées le même effet que s'ils étaient une émanation immédiate de la nôtre. La difficulté réduite à ces termes est facilement résolue.

Nous convenons qu'il est naturel d'agir par soi-même quand on le peut; et cette règle est applicable aux corps comme aux particuliers. Ainsi, les membres d'une petite société traitent ordinairement entre eux les affaires communes à la pluralité des voix, et ils n'ont pas besoin de nommer des représentants pour former les délibérations.

Mais est-il donc vrai que le droit exclusif de faire des lois puisse jamais appartenir au peuple? Et d'abord, il serait impossible à un grand peuple de travailler avec succès à la législation dans une assemblée universelle de tous les individus qui le composent. Il serait même physiquement impossible dans un grand état de convoquer une telle assemblée. Il faudrait donc, dans ces cas, que l'universalité des citoyens se résignât à ne pas exercer elle-même le pouvoir qu'on lui suppose de donner des lois (1); ce se-

(1) Quùm difficile est in unum convocari populum, legis sanciendæ causâ, æquum visum est senatum vice populi consuli. *Instit.*, lib. I, tit. 2, § 5.

rait la nécessité qui forcerait ce sacrifice, et la nécessité fait droit (1).

Le mal est que l'on raisonne sur cet être collectif qu'on appelle *peuple*, comme l'on raisonnerait sur un être simple, sur un individu. Qu'est-ce que la volonté du peuple? comment doit-elle se produire? à quels signes peut-on la reconnaître? Les différentes manières dont un peuple peut se prononcer ne dépendent-elles pas des différentes situations dans lesquelles il peut se trouver? Comment distinguer si une volonté qui se manifeste est celle du corps entier du peuple, ou simplement d'une portion du peuple; si elle est séditieuse ou nationale? Existe-t-il et peut-il exister sur tous ces objets quelque règle positive, constante, uniforme, générale? Non sans doute : il est donc impossible que le peuple exerce par lui-même le pouvoir législatif. Aurait-il donc le droit exclusif de faire ce qu'il est reconnu qu'il ne peut faire; et les lois, si nécessaires à toute société, deviendraient-elles impossibles? Il faut rejeter une telle conséquence. Il ne saurait y avoir rien d'insoluble dans la théorie de la société. Le droit de faire des lois est l'apanage de la souveraineté : car la loi est un acte de la volonté de la puissance publique, exprimée dans des formes déterminées, et revêtue de certaines solennités qui sont la preuve de son authenticité. La société une fois constituée, la part que le peuple prend à l'exercice de la puissance publique n'est qu'une institution; la portion de souveraineté qu'il exerce par ses délibérations ou par ses choix lui est déléguée comme au prince ou au sénat, qui l'exercent concurremment avec lui : il n'est alors qu'une autorité constituée comme les autres; il n'y a plus que des individus, dans la société comme dans la nature (2).

(2) Nonnunquàm jus etiam pro necessitudine dicimus. *Dig.*, lib. XII, *De justit. et jure.*

(1) Cela ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir des ordres, des corporations ou des classes : car ces ordres, ces corporations ou ces classes, sont des individus collectifs. Cela veut dire qu'il n'y a plus que des sujets.

On répète sans cesse que tout vient originairement du peuple. J'en conviens; mais cela n'est vrai que comme il l'est que le peuple renferme tout. Ainsi, *vertus*, *talents*, *force*, *richesse*, *industrie*, tout est dans le peuple; mais le peuple ne possède pas tous ces divers genres de biens, comme le pourrait faire un particulier qui les réunirait dans sa personne ou sous sa main : car un peuple est un vaste assemblage d'hommes entre lesquels les biens dont nous parlons ont été inégalement distribués par la Providence. Ces biens sont tels, qu'ils ne peuvent être versés dans un dépôt commun, pour que chacun vienne en prendre sa part. Ils ne peuvent être séparés de la personne de ceux qui en ont été gratifiés, et qui seuls en ont l'usage direct et en retirent la principale utilité.

Tout vient du peuple; mais les hommes dont le peuple se compose portent dans la masse leurs moyens et leurs avantages personnels. Ils sont façonnés par les circonstances dans lesquelles ils se trouvent, et par les impressions qu'ils reçoivent; ils cèdent à l'étonnement, à l'admiration, au plaisir, à l'intérêt, à l'espérance, à la crainte. Les plus éclairés, les plus adroits, les plus forts, les plus heureux, les plus sages, ont nécessairement de l'influence; chaque homme en a, plus ou moins, sur ceux dont il est environné. Cette influence de quelques individus sur la multitude, cette prise naturelle, que nous avons tous les uns sur les autres, par nos facultés, par nos affections, par nos besoins, est le véritable ciment de l'édifice social; et pour nous servir des expressions d'un ancien (1), *il est le lien des républiques, et comme l'esprit vital que des milliers d'êtres respirent à la fois*, et dont le souffle anime toutes nos institutions civiles et politiques.

On ne peut certainement donner un gouvernement ou des lois à un peuple sans sa volonté, ou du moins

(1) Ille est enim vinculum per quod respublica cohœret. Ille spiritus vitalis quem hæc tot millia trahunt. SENEC.

sans son concours. La force même n'opère pas uniquement comme moyen physique : car elle se forme par la réunion, plus ou moins libre, d'une troupe d'agents qui en deviennent comme les parties élémentaires, et elle exclut rarement la possibilité de toute résistance dans ceux contre lesquels on l'emploie. Elle n'a d'ailleurs qu'un temps. L'ouvrage de la force ne peut s'affermir que par le secours de l'habitude ou par celui de la persuasion.

Mais faut-il, comme quelques philosophes le prétendent, que toujours le concours ou la volonté du peuple soit manifesté par des résolutions formelles, c'est-à-dire par des délibérations prises dans des assemblées générales. Cette théorie est inconciliable avec tout ce qui nous est démontré par l'expérience.

Dans quel moment, par exemple, une nation s'agite-t-elle pour se donner un gouvernement? c'est lorsqu'elle n'en a point encore, ou que celui sous lequel elle vit périt par corruption ou par vétusté. Dans le premier cas, les soins d'un instituteur sont nécessaires, et dans le second, on réclame souvent les conseils et le bras d'un libérateur.

Tous les monuments historiques constatent que la bienfaisance, la sagesse, le courage, le talent, le génie, aidés de la fortune, ont été les premiers fondateurs des empires. Les peuples se seraient civilisés plus tard, et ils eussent plus long-temps été dévorés par l'anarchie, si la nature n'eût produit, par intervalles et à des époques décisives, quelques âmes privilégiées, nées pour les grandes choses, capables d'influer sur la destinée des nations. La nature, il est vrai, n'a fait ni magistrats, ni princes, ni sujets : elle n'a fait que des hommes; mais elle a, pour ainsi dire, ébauché tous les gouvernements, en faisant sentir à la masse des hommes le besoin d'un ordre public, et en donnant à quelques hommes l'aptitude et les qualités qui les disposent à faire le bien des autres.

Les temps de confusion et de désordre ne sauraient comporter l'idée d'un peuple délibérant et manifestant des

volontés générales dans des assemblées proprement dites. Une telle idée impliquerait contradiction, puisqu'elle supposerait un gouvernement en l'absence de tout gouvernement. Conséquemment, il est trop heureux qu'au milieu du choc terrible des passions et des intérêts, c'est-à-dire dans un état où l'on est presque toujours forçant ou forcé, la multitude soit ralliée par les inspirations, par l'influence d'un homme ou de plusieurs, et que le hasard même remplisse quelquefois l'office de la politique.

Les lois qui civilisent ou qui régénèrent un peuple sont rarement de mauvaises lois (1) : car, comme ce ne sont guère des hommes corrompus et avilis, des hommes sans talents, sans vertus et sans lumières, qui conçoivent et exécutent le vaste projet de fonder des sociétés et des villes, de conquérir ou de régir des nations, les institutions qu'ils établissent portent presque toujours l'empreinte de l'élévation, de l'étendue et de l'activité du génie qui les a tracées. Souvent une grande nation n'a dû toute sa prospérité qu'à un grand homme.

Au reste, il est certain que rien ne s'établit et ne peut s'établir chez un peuple sans son concours, plus ou moins direct, plus ou moins immédiat.

Si le peuple ne donne pas le premier être à ses institutions et à ses lois, il les consacre et les maintient par son adoption, au moins tacite; il les prépare, il les modifie, il les abroge par la voie douce et lente de l'opinion et des mœurs. Parmi les personnages célèbres qui ont opéré de grandes révolutions dans les gouvernements des peuples, il n'en est aucun qui puisse se glorifier de n'être entièrement redevable de ses succès qu'à lui-même. Les lois de Lycurgue étaient sûrement déjà indiquées par la

(1) « Non enim jura dicenda sunt, vel putanda, iniqua hominum constituta, quùm illud etiam ipsi jus esse dicant, quod de justitiæ fonte manaverit. » Cic., *De rep.* apud D. Aug., *De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 21.

situation de Sparte, et par quelques coutumes qui n'étaient l'ouvrage d'aucun particulier.

Dans tous les établissements politiques, dont quelques uns nous étonnent par leur bizarrerie, on découvre le besoin qu'ont eu ceux qui en sont réputés les fondateurs, de respecter certaines pratiques, de s'accommoder au temps, de concilier les parties opposées, et pour ainsi dire de transiger avec l'ambition ou les passions de quelques rivaux, et avec les dispositions de la masse. C'est uniquement sous ces différents points de vue que l'on peut dire, en thèse générale, que tout vient originairement du peuple, et que c'est par lui que tout continue d'exister.

Mais l'idée d'un corps entier de nation dont les divers magistrats ne seraient que les ministres, et qui exercerait directement par lui-même la souveraineté comme puissance, n'offre qu'une théorie imaginaire, qui n'a jamais eu ni pu avoir de réalité : car, dans les pays les plus libres, dans ceux où le peuple exerce immédiatement quelque partie importante de la puisance publique, il est certaines règles qu'il ne pourrait enfreindre sans entreprendre sur les autres magistratures. Dans ces pays, les assemblées régulières du peuple sont entrées dans l'organisation même du gouvernement, et elles en font partie. Elles n'exercent pas la souveraineté absolue, mais seulement le pouvoir qui leur est assigné par la constitution ou par les coutumes fondamentales, et elles doivent exercer ce pouvoir avec les formes que la constitution ou la coutume déterminent. La souveraineté, comme puissance réglée, ne se développe qu'avec la distribution des pouvoirs publics, et elle ne s'exerce que par ces pouvoirs. Jusque alors la souveraineté n'existe pas, et, nous ne saurions trop le répéter, jusque alors point de société : car le corps social n'existe qu'autant qu'il s'organise et qu'il acquiert une action et une volonté. En effet, partout où il y a plusieurs familles réunies, il existe un pouvoir souverain ou suprême qui s'étend sur toutes. Ainsi, dès qu'il y a aggrégation de parties, elles ont un centre commun de gravité.

La loi d'après laquelle elles pèsent les unes sur les autres diffère de la gravitation universelle, et n'est cependant point l'effet de leur pesanteur spécifique; elle est causée par un principe d'attraction qui n'agit point sur elles quand elles sont isolées, mais qui se manifeste dès qu'elles se rapprochent, comme les affinités chimiques.

Mais, disent quelques philosophes, si vous n'admettez pas que le peuple est souverain, et un souverain toujours actif et toujours présent, que deviendra la maxime qu'un peuple peut, quand il veut, changer le gouvernement établi? Je réponds qu'elle demeurera réduite à ses véritables termes.

Le peuple peut incontestablement tout ce qu'il veut, si l'on suppose qu'il s'ébranle en masse, avec le concours universel de toutes les forces et de toutes les volontés individuelles. Dans ce cas, qui pourrait lui résister? quelle est la volonté particulière qui pourrait lutter contre l'appareil imposant de la volonté générale? Mais ce n'est là qu'une hypothèse.

Je disais tantôt qu'un peuple n'est pas un être simple. Les individus qui forment le corps du peuple sont ordinairement divisés d'intérêt et d'opinon; ils sont mus par des passions différentes; ils ne sauraient avoir les mêmes vues, et ils ont des forces inégales : de là les débats, les dissensions, les guerres civiles, qui éclatent toutes les fois que le gouvernement établi est menacé.

Je sais que, dans quelques occasions, on a vu de grands changements opérés dans le gouvernement des peuples par des délibérations nationales.

En 1603, Elisabeth, reine d'Angleterre, mourut; Jacques VI, roi d'Ecosse, hérita de son trône. Il fut question de savoir comment l'Ecosse serait gouvernée : si elle conserverait son chef particulier, ou si elle suivrait la destinée de la maison des Stuarts, en se réunissant à l'Angleterre. Les Ecossais s'assemblèrent à Edimbourg, sans y être convoqués par leur roi, pour juger cette grande question. Usant du droit naturel qui appartient à tout peu-

ple dont la situation politique change, ils consentirent volontairement à la réunion de l'Ecosse avec l'Angleterre, sous la condition expresse que l'Ecosse serait représentée au parlement de la Grande-Bretagne.

Après l'abandon que Jacques II fit de ses états en 1688, le parlement britannique, au nom de la nation, déclara les droits du prince d'Orange au trône d'Angleterre.

Mais il est à remarquer dans ces deux traits d'histoire que les Eccosais et les Anglais ne touchèrent à leur constitution que parce qu'elle semblait être devenue incomplète par les événements survenus, et que les deux actes de souveraineté qui furent exercés aux époques désignées le furent, non par le corps entier de chacun de ces deux peuples, mais par les assemblées représentatives que leur constitution autorisait.

Le parlement d'Angleterre, en changeant l'ordre légitime de la succession au trône, sentit combien il est difficile de justifier la légitimité des mesures prises contre une des personnes du pouvoir souverain par les deux autres. Il sentit qu'il lui manquait le concours de la couronne pour pouvoir exercer, dans sa plénitude, la puissance souveraine, et il chercha à y suppléer par une fiction; il sentit que, sous une telle forme de gouvernement, la toute-puissance gît dans le nœud qui rassemble les trois pouvoirs, et que, ce nœud une fois brisé, aucun de ces pouvoirs ne peut agir légitimement; il sentit qu'il était sorti du cercle légal et constitutionnel, et qu'il était entraîné dans la voie funeste des révolutions. Il s'efforça de rentrer le plus tôt possible dans l'ordre, et il rangea le plus près qu'il put la ligne de la succession légitime. Mais, après tout, le grand acte de souveraineté qu'il exerça, confirmé depuis par le consentement des peuples, par celui des gouvernements étrangers, et par la sanction du temps, qui consacre tout, fut un acte de gouvernement émané des pouvoirs constitués, et non l'ouvrage du peuple, dans le sens que les publicistes modernes donnent à ce mot (1).

(1) Nous n'entendons pas reconnaître ici qu'un des pouvoirs consti-

Un peuple constitué, c'est-à-dire un peuple qui vit sous des lois, a des volontés régulières et une action connue. Mais si, avec certains philosophes, nous considérons le peuple en masse comme un souverain au-dessus de toutes les règles et de toutes les formes, qui peut à chaque instant reprendre tous les pouvoirs et briser toutes les magistratures, dès lors je ne vois plus aucune trace permanente d'ordre public; je trouve l'ordre social sans garantie. Et comment pourrai-je jamais discerner, au milieu des mouvements partiels et tumultueux d'une multitude informe, ce que l'on se plaît à appeler l'expression de la volonté générale?

On a dit avec raison que le salut du peuple est la suprême loi (1); mais les mots *salut du peuple* n'expriment point une chose contentieuse et arbitraire; un peuple ne peut les appliquer qu'à l'intérêt éternel de sa conservation. Comme les hommes sont faits pour vivre en société, comme une société ne peut subsister sans gouvernement, le vrai salut du peuple est de ne pas se jeter dans la confusion et dans l'anarchie; la loi suprême est de respecter les lois. Et que l'on ne dise pas que la dignité, que les droits du peuple, seraient compromis par un tel principe. Les droits ne seraient plus des droits, mais des fléaux, si, plutôt que de ne pas les exercer toujours, nous étions forcés d'en dénaturer le véritable usage, et de nous nuire. Un peuple, en reconnaissant des lois et un gouvernement, ne perd pas ses droits; il les exerce de la manière la plus profitable à tous les individus; il n'obéit qu'à sa propre destinée; il est à lui-même sa nécessité.

tués ait le pouvoir, en aucun cas, de prononcer la déchéance de l'autre. Nous expliquons seulement que le peuple n'a point agi en corps de peuple lors des événements dont il s'agit. On doit dire de ces actes révolutionnaires ce qu'a dit Bossuet de la conquête : que, violents, injustes et tyranniques en eux-mêmes, ce n'est que par la suite des temps et par le consentement des peuples qu'ils peuvent devenir légitimes.

(1) Salus populi suprema lex esto. *Loi des Douze Tables.*

Je conviens que rien n'est immuable; que l'esprit d'une nation change; que ses mœurs changent aussi; que le temps amène des révolutions inévitables; que ces révolutions s'opèrent tantôt insensiblement, et tantôt par des secousses; que l'on voit un même peuple passer successivement de la monarchie à la république, ou de la république à la monarchie. Mais aucune des constitutions que nous connaissons n'a marqué les temps ni les cas où le peuple en corps peut se mouvoir et tout renverser. Ce silence garantit la sûreté des états et la stabilité des gouvernements. Il est nécessaire au repos du genre humain.

Nous espérons que l'on ne cherchera point à se prévaloir de l'exemple de l'ancienne république de Crète, où le peuple, pour le plus léger mécontentement contre ses magistrats, était autorisé à les renverser par une insurrection. Il faut avouer que dans cette république le peuple était un souverain toujours en action; mais les meilleurs publicistes observent qu'un régime aussi violent, qui était à peine supportable dans un petit état et chez un peuple dont les mœurs singulières pouvaient être plus rassurantes que les nôtres, serait partout ailleurs éversif de tout gouvernement et de tout ordre. L'insurrection est trop contraire à tous les devoirs pour pouvoir être jamais transformée en droit; elle n'est et ne peut être qu'un crime, et le plus grand de tous, car il viole la paix publique au plus haut degré. Comment pouvoir espérer, en effet, de rétablir l'empire de la justice par la violence; d'obtenir le redressement des abus par des excès qui sont eux-mêmes le plus condamnable abus de la force; de rentrer dans l'ordre légal par le déchaînement des passions d'une multitude que cet ordre n'a pour objet que de contenir?

Quand un gouvernement est établi, il n'y a plus dans la société d'autre pouvoir légitime que le sien. La souveraineté ne se manifeste que dans les lois qui ont établi et qui maintiennent le gouvernement.

D'autre part, le temps pendant lequel on passe d'un gou-

vernement à un autre est presque toujours un temps de troubles et d'anarchie.

Avant l'établissement du gouvernement et des lois, tout est informe, irrégulier, sauvage. Tout le redevient, si l'on s'avise de détruire subitement le gouvernement et les lois.

Malheur au peuple qui ne craint pas de remettre en question sa propre existence, et de se replonger dans le chaos de l'anarchie, dans la première confusion de tous les droits, de tous les intérêts, de toutes les forces individuelles et collectives.

Il faut donc des maux bien grands, bien extrêmes, bien intolérables, pour autoriser l'idée d'un changement toujours funeste, toujours marqué par les plus violents orages, pour légitimer une révolution qui attaque les sources mêmes de toute légitimité.

« Si la liberté, a dit un philosophe de ce siècle, ne de-
« vait coûter que la vie d'un seul homme, il ne faudrait
« pas même l'acheter à ce prix. » Or, il est certain que les révolutions coûtent la vie à des milliers d'hommes, compromettent le repos, la fortune et l'existence sociale de tous; il est au moins douteux qu'elles aient pour résultat de procurer aux peuples qui s'y livrent cette liberté désirable qui naît de l'opinion qu'on a de sa sûreté et de la stabilité de sa position. Il est donc faux qu'un peuple puisse changer ou abroger à volonté son gouvernement et sa constitution.

CHAPITRE XXIX.

De la liberté et de l'égalité.

Rousseau enseigne que, dans l'ordre de la société comme dans celui de la nature, le bien commun se réduit à deux objets principaux : *la liberté* et *l'égalité*. Il en conclut que ces deux choses doivent être la base de tout bon système de législation.

Combien n'a-t-on pas abusé de cette doctrine de Rousseau ! quelles conséquences n'a-t-il pas tirées lui-même de son principe ! Fixons les véritables idées que l'on doit attacher aux mots *liberté* et *égalité*, et nous pourrons juger ensuite si l'on peut raisonnablement admettre la signification qu'on a donnée à ces deux mots.

La définition de la liberté est encore à faire. Chacun en parle selon ses intentions, ses vues, son intérêt ou ses habitudes. Les uns confondent la *liberté* avec *l'indépendance*, les autres la confondent avec la *participation à la puissance publique*. Il en est qui prennent certains effets ou certains caractères de la liberté pour la liberté entière. La plupart des jurisconsultes ou des publicistes la subdivisent en *liberté naturelle*, *liberté politique*, *liberté civile*, comme si les divers rapports sous lesquels la *liberté* peut être envisagée formaient autant d'espèces particulières de *libertés*. Personne n'a un langage uniforme sur cette matière, qui est pourtant d'un intérêt universel.

Il est évident que l'on ne s'entendra jamais tant que l'on ne commencera pas par examiner quels sont les *éléments de la liberté*.

Pour être vraiment libre, il faut avoir une volonté à soi, et la faculté de réduire cette volonté en acte. De plus, il ne faut rencontrer, hors de soi et dans le fait d'autrui, aucun obstacle injuste à l'exercice de cette faculté.

La *volonté*, le *pouvoir* et la *sûreté*, sont donc les *éléments* nécessaires de la véritable *liberté* du citoyen, de la véritable *liberté* de tout homme vivant avec ses semblables.

La *sûreté* ne peut s'acquérir que par quelques sacrifices. Si vous aspirez à vouloir tout ce qui vous plaît, et à faire tout ce que vous voulez, les autres manifesteront la même prétention; bientôt on ne connaîtra plus que l'empire du plus entreprenant et du plus fort; la licence de chacun ne tardera pas à produire le malheur ou l'oppression de tous.

Il importe donc à l'exercice paisible de nos droits que toutes les volontés soient bien dirigées et que tous les pouvoirs soient réglés. Une volonté sans principes serait souvent inique ou insensée; un pouvoir sans bornes serait dangereux.

Conséquemment la *liberté* n'est et ne peut être que l'effet d'une sage composition entre les volontés particulières, les pouvoirs individuels et la sûreté commune.

Ce que nous disons est vrai dans ce qu'on appelle l'état de nature (1) comme dans l'état de société. L'essence de la liberté est la même dans ces deux états : car, dans l'un et dans l'autre, c'est un certain ordre résultant de l'équité et de la modération que chacun doit apporter dans l'exercice de ses facultés, qui seul peut rendre les hommes, entre eux, réellement et respectivement libres.

(1) L'état de nature ne désigne ici et ne peut désigner que l'absence de tout gouvernement, de toute convention ou de toute institution positive: car nous avons prouvé ailleurs qu'il est physiquement impossible que les hommes soient absolument seuls et qu'il n'y ait pas entre eux une société quelconque.

Malheureusement il est plus facile de suivre ses passions que de les contenir. L'homme va jusqu'à ce qu'il rencontre des limites. Abandonné à lui-même, il ne peut être arrêté que par les conseils de sa raison ou le sentiment de sa faiblesse. La raison, dénuée de tout appui, n'empêche pas les tyrans. La faiblesse prépare et fait les esclaves. Dans l'état de nature, l'homme, sans cesse exposé aux abus des autres, et capable d'abuser lui-même de ses propre forces, verrait donc continuellement sa vie troublée par des dangers ou souillée par des crimes. Il serait libre de droit sans l'être de fait; on le trouverait partout et alternativement oppresseur ou opprimé.

Nous voilà donc dans la nécessité de chercher une garantie si nous voulons avoir quelque jouissance assurée. Cette garantie, sans laquelle tous nos droits seraient vains ou précaires, est l'ouvrage de la société et des lois.

Mais les lois ne peuvent utilement nous accorder leur protection qu'au prix de notre obéissance. Alors commence donc à s'ouvrir un nouvel ordre de choses, dans lequel chaque individu, renonçant au droit de se diriger uniquement par sa raison particulière, se soumet sans réserve à la loi, raison publique, et consent, sous une autorité commune, à vivre avec des coobligés, parce qu'il n'aurait pu se promettre, dans son premier état, de ne vivre qu'avec des sages.

Si, dans cette nouvelle situation, l'homme éprouve en apparence plus de gêne, il a réellement plus de sûreté; et cet avantage est le premier de tous, puisque, lorsqu'il manque, on ne peut vraiment jouir d'aucun autre.

Quand nous disons que ce n'est même qu'en apparence que l'homme soumis à des lois éprouve plus de gêne, nous avançons une vérité incontestable. En effet, quelque supposition que l'on fasse, il est certain qu'il ne peut y avoir d'indépendance absolue pour l'homme. S'il n'est pas gêné par la loi, il le sera par la force. Or, peut-on mettre en parallèle les mouvements irréguliers des passions, qui font

mouvoir la force, avec la marche tranquille et raisonnée de la loi?

Il n'y a donc de liberté solide que celle que les lois garantissent.

Cependant tout système de législation n'est pas également favorable à la vraie liberté. Il est des institutions vicieuses qui la menacent plutôt qu'elles ne la protégent; il en est qui la détruisent entièrement. Quand on jette les yeux sur les divers codes des nations, on demeure convaincu que, quoique la liberté ne puisse solidement exister qu'avec les lois, les lois n'établissent pas toujours la liberté.

La législation la plus parfaite serait, sans contredit, celle où chaque individu, en perdant le moins possible de ses droits, obtiendrait la sûreté la plus grande. La bonté des lois et leur autorité suprême sont les principales bases de la liberté. Mais développons ceci, et n'outrons rien.

Les hommes n'existent pas pour les lois, mais les lois existent pour les hommes (1). Conséquemment, quand on parle de la bonté des lois, on n'entend parler que d'une bonté relative à la situation, aux mœurs, au génie, aux ressources et aux habitudes du peuple qu'elles doivent gouverner.

Il est des lois bonnes en elles-mêmes, qui ne sauraient être convenables partout. Les meilleures lois, pour une nation, sont celles qui l'assortissent le mieux. Il n'est pas plus possible de donner les mêmes lois à tous les peuples, qu'il ne l'est de former un seul peuple de tout le genre humain. L'utilité commune doit être, dans chaque état, le fondement de la législation; mais cette utilité ne saurait avoir précisément, dans tous les états, le même objet, ni être opérée par les mêmes moyens. Elle est né-

(1) « Hominum causâ omne jus constitutum est. » Dig., liv. II, *De statu hominum.*

cessairement modifiée, en chaque pays, par les rapports qui naissent, tant de la position locale que du caractère moral des habitants; et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institutions qui lui puisse convenir.

Une grande nation ne peut être gouvernée comme un petit état. Un peuple qui a des mœurs peut comporter des institutions inapplicables à un peuple corrompu. On demanda à Solon si les lois qu'il avait données aux Athéniens étaient les meilleures. *Je leur ai donné*, répondit-il, *les meilleures de celles qu'ils pouvaient souffrir.* Platon refusa de donner ses plans de législation aux Arcadiens et aux Cyréniens, sachant *que ces deux peuples étaient trop riches pour comporter les établissements qu'il aurait voulu leur destiner.*

Il ne faut donc pas se repaître de maximes générales. Il faut apprécier, dans chaque hypothèse, dans chaque contrée, les causes particulières, physiques et morales, qui, ordonnant diversement l'application de ces maximes à chaque peuple, exigent partout des lois différentes.

De la diversité inévitable des lois résultent les différentes manières dont la liberté peut être et est réellement modifiée dans les divers états; et nous devons ici redoubler d'attention, si nous ne voulons pas courir le risque de tomber dans des méprises fâcheuses, et peut-être de calomnier les législations même les plus sages.

L'*indépendance* et la *servitude* sont les deux extrêmes entre lesquels la *liberte* se balance. Le mot *indépendance* offre l'idée d'un pouvoir illimité. Le mot *servitude* présente celle d'une sujétion arbitraire et sans bornes. L'*indépendance* du citoyen est incompatible avec l'essence même de toute société réglée. La *servitude* est contraire à la fin de tout gouvernement légitime. Mais entre la *servitude* et l'*indépendance* il existe un espace considérable, qui peut être rempli par une foule de combinaisons différentes des éléments qui constituent la liberté; et c'est dans cet espace que nous pensons qu'un législateur habile peut exercer son

génie pour le plus grand bien des hommes dont le sort est confié à sa sollicitude.

Quelques philosophes du siècle, tels que Rousseau, pleins des idées d'un républicanisme exagéré, ne placent la *liberté* que dans le plus haut degré de pouvoir auquel un homme, vivant en société, puisse atteindre. De là, ils n'appellent libres que les hommes qui, dans leur patrie, sont membres de toutes les magistratures, et donnent directement leurs suffrages dans toutes les affaires de l'état. Et quand, d'après l'expérience, on fait observer à ces philosophes que, plus on donne de puissance à chaque citoyen, plus on retranche de la tranquillité de tous; quand nous leur disons que les gouvernements absolument démocratiques sont les plus exposés aux révolutions et aux tempêtes, ils répondent par le mot connu d'un palatin de Posnanie, qu'*ils aiment mieux une liberté inquiète qu'un esclavage tranquille :* comme si l'esclavage proprement dit pouvait être tranquille, comme si une liberté bien ordonnée pouvait être inquiète!

L'erreur du système dont nous parlons vient de ce que les auteurs de ce système font plus de cas du *pouvoir* que de la sûreté du citoyen, tandis qu'on doit faire plus de cas de la *sûreté* que du pouvoir. En effet, un citoyen a moins d'intérêt réel de conserver un pouvoir très étendu, mais peu sûr, que d'obtenir la plus grande sûreté dans l'exercice du pouvoir et des droits qu'il conserve.

La nature ne nous a point fait hommes pour nous rendre libres, mais elle nous a créés libres pour nous mettre à portée de remplir la destinée commune à tous les hommes.

Or, les hommes sont destinés à vivre en société, et ils ne peuvent y vivre tranquillement sans mettre en commun toute la portion de liberté dont le sacrifice est jugé nécessaire au bon ordre de la société dont ils sont membres. Il n'en est pas de même de notre sûreté. C'est pour elle que nous consentons à toutes nos autres privations. Elle nous garantit la jouissance de tous les biens qui s'of-

frent à nous. Sans elle, nous serions exposés à tous les maux : nous ne pourrions donc la voir échapper sans perdre entièrement le prix de nos sacrifices.

Dans les sages combinaisons d'un législateur qui veut établir et affermir la liberté, l'intérêt de la sûreté doit donc l'emporter sur l'intérêt du pouvoir. Mais quelle tranquillité, quelle sûreté pourrait-on se promettre dans la plupart de nos sociétés politiques, si chaque citoyen y partageait activement l'exercice de la souveraineté! Rousseau lui-même est forcé de convenir que les grands états ne sont pas susceptibles d'une administration démocratique; que ce genre d'administration ne pourrait convenir qu'à un petit peuple, à une petite cité. Il ne se dissimule même pas que, dans la cité la plus réduite, la démocratie, gouvernement fait plutôt pour des anges que pour des hommes, entraînerait infailliblement les plus violents orages et les plus grands dangers, si l'extrême pureté des mœurs publiques et privées n'y devenait le garant du bon usage que chaque citoyen doit faire de son autorité et de son influence. Supposez un seul factieux, il n'est point d'instant où l'état ne soit en péril. D'après les vrais principes, c'est donc une absurdité de ne regarder comme libres que les hommes qui vivent dans un pays où chacun est, actuellement et de fait, associé à l'exercice du pouvoir souverain.

La liberté n'est point détruite par les restrictions que les circonstances forcent de mettre au pouvoir de chaque individu ; mais elle serait totalement renversée par le défaut de sûreté.

Un citoyen qui, pour son utilité et par l'empire des circonstances, renonce au droit de se gouverner lui-même, et à celui d'avoir une participation active au gouvernement sous lequel il se résigne à vivre, *peut être comparé à un armateur qui fait assurer son vaisseau, et qui, pour la garantie, paie une prime plus ou moins forte, selon la multiplicité et la nature des risques.* Le premier ne cesse pas d'être libre, nonobstant la portion de pouvoir plus ou

moins importante qu'il sacrifie, comme le second ne cesse pas d'être propriétaire, nonobstant la diminution plus ou moins grave qu'il consent sur ses profits.

Sans doute, et nous l'avons déjà dit, la liberté parfaite n'est que là où, en cédant le moins que l'on peut de ses droits, on acquiert le plus de sûreté possible. Mais le plus ou moins, dans les sacrifices nécessaires pour obtenir la sûreté, étant subordonné à une foule de circonstances qui ne sont les mêmes nulle part, nous ne pouvons avoir une mesure commune, uniforme et fixe, pour régler, en tous temps et en tous lieux, avec précision et d'une manière invariable, pour tous les siècles et pour tous les peuples, quelle est la meilleure combinaison à faire des éléments essentiels à la liberté. Telle combinaison serait bonne dans un pays, qui ne le serait pas dans un autre. La diversité des modifications, comme celle des hypothèses, peut aller jusqu'à l'infini.

Ce que l'on peut affirmer, est que les hommes ne jouissent de quelque liberté que dans les contrées où chacun d'eux est compté pour quelque chose, et a l'opinion fondée et confiante de sa sûreté. Il faut le concours de ces deux circonstances. A quoi servirait la sûreté, si on n'avait rien à perdre, et à quoi servirait-il d'être tout, si on ne pouvait rien conserver ?

La sûreté étant menacée par la licence de tous autant que par la tyrannie de plusieurs ou d'un seul, il suit qu'il n'y a de liberté véritable que dans les gouvernements dont la constitution est aussi opposée à la tyrannie qu'à la licence.

La licence est le dernier terme de l'abus des pouvoirs individuels. La tyrannie est le dernier terme de l'abus des pouvoirs publics. Le peuple le plus libre est celui dont les lois laissent la moindre possibilité à ces deux espèces d'abus. Quand on avance qu'une bonne législation doit favoriser la liberté, cela signifie donc seulement qu'une bonne législation doit prévenir, autant que faire se peut,

l'abus de tous les pouvoirs, soit publics, soit individuels.

S'il y avait une forme connue d'administration, qui pût partout, et avec le même succès, atteindre ce but désirable, nous n'hésiterions pas à dire qu'elle devrait être adoptée partout; mais il résulte des observations précédemment faites que le même régime ne saurait être utile à tous les peuples; et l'expérience démontre que, lorsque le législateur, se trompant dans son objet, prend des mesures différentes de celles qui sont indiquées par les localités, il n'y a plus que trouble et agitation, jusqu'à ce que l'état soit détruit ou changé, et que l'*invincible nature ait reprit son empire*. Ce serait donc mal entendre les intérêts de la liberté, que de ne pas consulter les convenances, et de vouloir forcer les rapports naturels des choses dans l'établissement des lois.

Le projet, manifesté par Rousseau, de diviser la terre en une multitude d'états, qui ne fussent ni trop grands ni trop petits, et qui pussent tous comporter la même organisation politique et civile, doit être renvoyé dans la région des chimères. Pour exécuter un tel projet, il faudrait, parmi les hommes, un accord unanime, que les passions et mille autres causes dérangeront toujours. Si ce projet pouvait être réalisé un moment, quel serait le garant de sa durée? De plus, remplirait-on jamais la fin que l'on se propose? Que l'on partage le globe comme l'on voudra, le climat, la nature du sol, la situation, qui ont tant d'influence sur nous, modifieront toujours diversement les ressources, le caractère, et conséquemment la force ou la faiblesse respective des peuples.

Le seul principe constant, immuable, éternel, est qu'on n'est libre qu'autant que l'on vit sous des lois, et que ces lois sont sous la sauve-garde d'une puissance réglée. La puissance peut être diversement réglée, selon les divers pays, mais il faut qu'elle le soit.

Je sais que certains écrivains pensent que la liberté n'a d'asyle que dans les démocraties absolues, et qu'ils la dé-

clarent incompatible avec toute autre forme de gouvernement; mais ces écrivains sont-ils bien affermis sur le sens qu'ils attachent au mot *liberté*?

Il est une *liberté de droit* et une *liberté de fait*; et il est, entre ces deux sortes de libertés, la même différence qui existe entre la théorie et la pratique.

Plus les lois laissent, à chaque individu, de pouvoir et d'indépendance, plus elles lui laissent de cette sorte de liberté que j'appelle *liberté de droit*. Ainsi, de droit, rien n'était plus libre qu'un membre de la Convention nationale de France, puisqu'un tel membre appartenait à un corps qui avait un pouvoir illimité, et qui n'était subordonné à aucune constitution, à aucune loi, à aucun pouvoir : en supposant donc un petit peuple qui pût exercer lui-même directement la souveraineté, comme l'exerçaient les membres de la Convention, ce peuple eût été, par son droit constitutionnel, le peuple le plus libre de la terre. Mais la *liberté de fait*, qui réside essentiellement dans la sûreté, se rencontrerait-elle chez un tel peuple? La négative est démontrée par la triste expérience qu'ont successivement faite les différents partis qui s'étaient élevés dans la Convention, et qui se sont réciproquement opprimés. Une législation ou une constitution politique peut donc être libre de droit, sans l'être de fait; et, sans le fait, qu'importe le droit?

Ce n'est donc pas précisément parce qu'on vit dans une démocratie, que l'on est libre; mais on est libre parce que l'on vit sous une constitution bien ordonnée. Il est convenu que la démocratie est le gouvernement le moins libre de fait, quoique le plus libre de droit. On conviendra sans peine qu'il est telle aristocratie qui pèse plus sur la masse des citoyens que ne pourrait le faire l'autorité d'un seul. Dans la réalité des choses, une monarchie où le prince, pour sa propre sûreté, est tenu d'observer les lois, est un gouvernement plus libre de fait que les démocraties absolues. Les monarchies et les aristocraties tendent au despotisme d'un seul ou de plusieurs; les démocraties tendent à l'anarchie, c'est-à-dire à la licence de tous. Dans ces dif-

férents états politiques, la liberté est également menacée, quoique par des dangers différents; mais l'on peut, dans chaque gouvernement, maintenir la liberté convenable, par des mesures relatives à la nature de chaque gouvernement.

Une société de sages serait la société la plus libre de fait, parce que chacun y modérerait ses désirs et ses prétentions, au lieu d'y abuser de ses droits. Le gouvernement le plus libre de fait est celui où l'on rencontre, dans l'exercice de la puissance, le plus de cette modération qui constitue la sagesse et qui produit le bonheur.

Un homme est modéré par ses principes ou par ses habitudes; un gouvernement l'est par ses maximes, par ses coutumes, ou par ses institutions. Ce qui est certain, c'est que, sans la modération, il ne peut y avoir ni paix, ni sûreté, ni liberté.

Dans une monarchie, il faut modérer l'autorité du prince; dans une aristocratie, celle des grands, et dans une démocratie, celle du peuple. L'Angleterre est une monarchie tempérée par des formes républicaines. Rome et Lacédémone (1) nous offraient des républiques tempérées par des formes monarchiques. La constitution républicaine la plus libre est celle où, par la seule force des institutions, le citoyen obéit au magistrat, et le magistrat à la loi; et où la loi a un tel empire, qu'aucun citoyen ne puisse en opprimer un autre, et qu'aucune faction ne puisse troubler l'état.

Les institutions ont d'autant plus de force, qu'en les établissant, on s'est plus occupé de la sûreté des citoyens que de leur indépendance. L'échelle de la liberté peut être graduée, dans les divers gouvernements et dans les différents siècles, non selon le plus ou le moins d'indépendance ou de pouvoir politique que l'on laisse à chaque citoyen, mais selon le plus ou le moins de sûreté qui leur est ou qui leur a été garanti par les lois.

(1) Il y avait deux rois à Lacédémone.

Ceci explique tous les phénomènes que la liberté nous présente dans l'histoire ancienne et moderne, et nous apprend à discerner comment et jusqu'à quel point les hommes qui vivent dans les divers gouvernements peuvent se dire libres.

La liberté n'est point une chose absolue, mais relative à la situation dans laquelle on se trouve. Elle ne peut non plus s'établir par des moyens absolus, mais seulement par des moyens convenables aux circonstances dans lesquelles on vit.

Les idées exagérées de liberté ont conduit aux idées d'égalité extrême. Comment pouvoir admettre des différences entre des individus que l'on suppose ne pouvoir être libres qu'autant qu'ils sont toujours, et en degré égal, membres actuels du souverain? De tels individus doivent avoir la même puissance, les mêmes prérogatives, pour qu'ils ne soient pas réciproquement dépendants; ils doivent avoir la même fortune, pour que l'un ne puisse pas être acheté par l'autre. Toute inégalité serait un renversement de la constitution de l'état. On fonde tout cela sur le droit de la nature, qui, dit-on, nous a fait naître tous égaux.

Mais, de bonne foi, les idées d'une égalité extrême sont-elles aussi naturelles qu'on paraît le croire? Les hommes naissent égaux, dans ce sens qu'ils naissent tous hommes; mais les hommes naissent-ils égaux en talents, en beauté, en force? Naissent-ils avec la même taille, avec les mêmes moyens physiques et moraux, avec les mêmes ressources d'esprit et de corps?

Indépendamment des inégalités qui sont l'ouvrage de la nature, il en est qui sont l'ouvrage du hasard, des événements, de l'éducation, et d'une foule de circonstances qu'il est impossible de calculer. Serait-il donc raisonnable de réduire l'égalité absolue en système de législation, et serait-il possible de réaliser un tel système, malgré tout ce qui est, malgré la nature elle-même?

A-t-il jamais existé une société, une république dans laquelle l'égalité parfaite ait été proposée et maintenue

entre tous les citoyens (1)? Ce n'est pas que j'applaudisse aux différences injustes ou insultantes que la loi du plus fort a mises, dans certains pays, entre un homme et un autre homme; mais je crois pouvoir soutenir que l'idée de rendre tous les hommes parfaitement et absolument égaux est une des plus dangereuses et des plus insensées qui aient pu entrer dans des têtes humaines.

En effet, établissez inexorablement entre les citoyens la plus exacte parité dans les fortunes et dans les prérogatives politiques; aplanissez tout; *poursuivez les plus petites prééminences avec le même despotisme qui déterminait Tarquin à couper la tête de tous les pavots qui s'élevaient un peu au-dessus des autres*; qu'aurez-vous fait? Les différences et les inégalités renaîtront malgré vos lois. L'homme faible de corps ou d'esprit sera toujours forcé de reconnaître la supériorité du plus fort, du plus industrieux, du plus spirituel. Le plus actif, le plus laborieux, le plus sage, le mieux éduqué, aura des moyens d'acquérir et de conserver qui manqueront à ses associés. D'autre part, détruisant les inégalités et les différences, vous ne subjuguerez pas les prétentions; vous n'ôterez jamais aux hommes le désir ou l'espoir d'une meilleure existence. Les passions lutteront sans cesse contre les principes; et les inégalités de fortune et de puissance pénétreront par toutes les issues que la législation n'aura pu fermer. Quelle fut à Rome la durée du partage égal des terres?

N'aspirons pas à être plus humains que la nature, ni plus sages que la nécessité. Nous ignorons ce que seraient des êtres qui sortiraient des mains du Créateur entièrement formés et parfaitement égaux. Ce que nous savons, c'est que telle n'est pas la condition de notre espèce.

Nous naissons incapables d'agir et de nous conduire.

(1) Dans toutes les anciennes républiques, le gros des hommes était dans l'esclavage. Il y avait à Lacédémone quatre cent mille esclaves et quatorze mille citoyens.

Dans notre enfance, la conservation de notre vie, et le perfectionnement de nos facultés, sont le prix de notre dépendance. Ce premier moment serait mal choisi pour nous prétendre égaux à ceux de la protection desquels nous ne pouvons nous passer.

A la dépendance physique qui lie d'abord les enfants à leurs pères succède une subordination morale qui naît de la reconnaissance et des plus doux sentiments.

Les enfants, entre eux, sont toujours distingués par l'âge, qui assure des avantages réels aux premiers nés, et par les qualités plus ou moins brillantes dans les uns que dans les autres.

Les époux, chefs de la famille, sont unis par des rapports qui tiennent à la différence des deux sexes, et qui placent la protection et le commandement dans les mains de l'homme.

Ainsi, la première, la plus naturelle, la plus simple de toutes les sociétés, la société domestique, n'est fondée que sur des inégalités. Serait-il possible de rencontrer un autre ordre de choses dans les sociétés politiques? Nous entrons dans ces sociétés avec toutes les inégalités qui sont l'ouvrage de la nature, et qui se multiplient et s'accroissent sans cesse par tous les événements : comment donc pourrions-nous y vivre et y demeurer absolument égaux? Nous le serons constamment par le désir et le sentiment du bonheur; nous ne le serons jamais par la situation, par les talents et par la fortune.

Et que l'on ne dise pas que la bonne morale et les bonnes lois ne peuvent avoir pour base solide que le principe d'une égalité absolue entre les hommes. Les plus saintes maximes de la morale, celles qui recommandent la charité, la pitié, l'indulgence, la modération, supposent évidemment que la situation des hommes entre eux est bien différente, et qu'il n'est pas donné à tous d'atteindre au même degré de prospérité et de perfection. Toutes les vertus dont la semence a été jetée dans le cœur humain

ont pour objet d'adoucir et de compenser les inégalités qui forment le tableau de la vie.

On affecte perpétuellement de craindre les abus de la richesse et l'effet des distinctions sociales qui peuvent exister entre les hommes. Ah ! que l'on se rassure : les besoins réciproques, et la force des choses, établissent entre le pauvre et le riche, entre l'homme industrieux et celui qui l'est moins, entre l'homme revêtu d'une magistrature perpétuelle ou à temps, élective ou héréditaire, et le simple citoyen, plus de liens que tous les faux systèmes de philosophie ne peuvent en rompre.

Quand le peuple n'est point trompé par des factieux, il sait qu'il faut qu'il y ait des gouvernements et des gouvernés, des *juridiciants* et des *juridiciés*, une magistrature politique qui soit comme la charpente et l'ossification de la société politique ; que tous les membres d'une même cité ne peuvent remplir la même profession ; que tous ne sauraient avoir la même industrie ni la même vocation ; et que l'ordre social ne subsiste que par les rapports mêmes qui naissent de ces disparités. Qui ne voit en effet que, pour l'utilité même des citoyens, il faut des laboureurs, des artisans, des commerçants, des observateurs, des jurisconsultes, des savants ; et que tous ces hommes, nécessairement rangés dans des classes différentes, ne peuvent tous participer à la même puissance ni aux mêmes emplois ? Un homme sans éducation, sans lumières et sans fortune, qui serait arraché de son travail, pour être élevé à une magistrature gratuite, serait dans une pire condition que les autres citoyens ; et ce même homme, qui serait obligé de négliger ses fonctions, ou qui ne pourrait les bien remplir, mettrait les autres citoyens dans une condition pire que la sienne. On comprend que les plus monstrueuses inégalités résulteraient du faux principe d'une égalité extrême.

Il ne faut abaisser aucun citoyen au-dessous de l'humanité, il ne faut en placer aucun au-dessus de la justice,

parce que tout ce qui tient à la justice et à l'humanité forme cet ordre éternel et immuable de choses qui, sans acception de personnes, doit nous régir tous.

Ainsi tout homme a le droit de conserver son existence, de l'améliorer, d'appartenir à une famille, de devenir père et époux, d'être le chef de ses enfants, de faire valoir son industrie et ses talents, de jouir du produit de son travail, d'être vrai propriétaire de sa personne et des biens qu'il a légitimement acquis, d'avoir part à tous les objets qui sont demeurés en communauté, d'être mis à couvert de toute injure et de toute violence, d'être secouru et défendu contre les plus forts comme contre les plus faibles; finalement de profiter de tous les avantages pour lesquels la société s'est formée. Mais puisqu'il est certain que, dans l'ordre de la nature, les hommes ne naissent point égaux en talents, en qualités personnelles; puisque la force des choses résiste à ce qu'ils soient entièrement rendus égaux par les lois de la société, nous n'aurons point la démence de vouloir niveler toutes les fortunes, et effacer toutes les distinctions.

Conservation et *tranquillité*, voilà, de l'aveu des meilleurs philosophes, ce que tout état doit à ses membres et ce qu'il doit à tous.

Pour satisfaire à ces deux points, il faut que le législateur fasse en sorte que les citoyens, toujours nécessairement distingués entre eux par la richesse, par la profession, par le pouvoir, soient également protégés et également liés par les lois. Alors, quoique divisés en apparence, ils auront un même intérêt à se défendre et à se respecter. Ils deviendront égaux, autant qu'ils doivent et peuvent l'être; *non de cette égalité métaphysique qui, confondant les fortunes et les professions, isolerait les hommes, ferait naître l'anarchie et dissoudrait la société; mais de cette égalité morale et sociale que les* publicistes regardent *comme la première partie de l'équité;* qui ne consiste pas à nous faire tous jouir du pouvoir, mais à n'accorder jamais des priviléges politiques que dans l'intérêt public, et

des priviléges exclusifs à personne dans l'ordre civil; à maintenir chacun dans les choses dont il est en possession; et qui, au prix de quelques inégalités inévitables, nous délivre des inégalités plus grandes, plus arbitraires, plus accablantes, que nous aurions éprouvées dans l'état de nature.

Fixons-nous donc à ces vérités simples et fondamentales, qu'il est impossible d'établir parmi les hommes une égalité parfaite, qu'il serait dangereux de le tenter; mais qu'il est juste, et rigoureusement indispensable, que les lois leur accordent à tous une protection égale. Cela nous conduit à deux conséquences essentielles, qui sont comme la base de toute la science pratique des législateurs : la première, qu'au lieu de chercher à détruire toutes les distinctions, et à confondre toutes les classes, on ne doit s'occuper qu'à les régler avec sagesse et à les assortir au plan général; la seconde, qu'en distribuant les diverses classifications, on doit pourvoir à ce qu'aucune d'elles n'ait la puissance d'en opprimer ou d'en écraser une autre.

Tout privilége exclusif blesse l'égalité véritable; mais on ne doit appeler du nom odieux de *privilége* que les prérogatives accordées pour l'utilité personnelle de ceux qui en jouissent, et non celles qui ont leur base dans l'utilité publique. Ainsi, il serait révoltant qu'une classe privilégiée fût exclusivement appelée aux fonctions militaires, aux magistratures, et aux premières dignités ecclésiastiques; mais il est sage, il est nécessaire que les magistratures et les emplois civils soient remplis par des personnes capables. Il ne faudrait donc pas regarder comme un privilége personnel la loi par laquelle on n'élira à ces emplois que ceux qui justifieront avoir fait certaines études ou avoir passé par certaines épreuves qui puissent leur mériter la confiance générale. Il ne faudrait pas regarder comme déraisonnable l'espèce de présomption qui s'élevera en faveur de ceux qui, par l'éducation qu'ils auront reçue et par les traditions domestiques dont ils seront entourés, sembleront offrir naturellement ces deux genres

de garantie. Pourquoi des avantages réels ne leur seraient-ils pas comptés? Le mérite, le talent et la vertu, peuvent les compenser sans doute et les surpasser; mais est-ce demander trop que de réclamer un partage égal entre des hommes qui seraient également capables, et dont les uns tiendraient tout de la nature, et les autres seraient en partie redevables de leur capacité aux bienfaits de la société.

Il n'y a point de principe constant pour déterminer, en thèse, quel est l'ordre que l'on doit suivre pour que chaque membre d'une société ne soit injustement exclus d'aucune fonction politique, et pour que toutes les fonctions soient remplies au plus grand avantage de la société elle-même : cet ordre dépend partout de la position de chaque peuple.

Nous ne connaissons non plus aucun principe constant pour déterminer, en thèse, quelles sont les différences que l'on peut, sans danger et sans injustice, admettre entre les membres qui composent une même cité. A l'exception de celles qui naissent de la pauvreté, de l'opulence, et de certaines causes qui agissent universellement, presque toutes varient, selon les lieux et les temps. Elles suivent le cours des révolutions de chaque état; elles doivent être relatives à la nature et au principe de chaque gouvernement, au caractère et aux mœurs de chaque nation. Mais il est incontestable qu'un peuple, quoi que l'on fasse, ne sera jamais qu'une réunion d'êtres inégaux. Dans toute société, les uns commandent, et les autres obéissent. Ceux-ci administrent, et ceux-là sont administrés. Il y a une hiérarchie dans les pouvoirs, il y en a une dans les professions. Les fortunes sont graduées; pour être en droit de les niveler, il faudrait pouvoir assigner à chaque homme les mêmes besoins, à chaque famille le même nombre d'enfants, à chaque citoyen le même état, les mêmes moyens, la même force, la même santé, le même bonheur. Sans cela, toutes les lois dont le but est d'établir l'égalité parfaite des biens ne contribueraient qu'à faire ressortir, de la ma-

nière la plus cruelle, les inégalités que le législateur ne peut prévenir.

Dans l'impossibilité de faire à chaque homme une part égale des biens et des maux de la vie, et de maintenir constamment entre tous un équilibre parfait, le législateur doit se contenter de n'ôter à personne les moyens légitimes d'acquérir ce qui est à sa portée, et de conserver à tous ce qu'ils ont légitimement acquis.

Les lois, disent certains écrivains, ne se proposent donc que de protéger le riche contre le pauvre, et le fort contre le faible ?

Non, sans doute : elles se proposent de protéger tout le monde ; et c'est parce qu'elles doivent une égale protection à tous qu'elle ne doivent pas plus permettre l'oppression du riche par le pauvre que celle du pauvre par le riche. Aimerait-on mieux que la richesse et la puissance fussent sans cesse au pillage ?

On objecte que ceux qui ont l'autorité et la richesse sont partout le plus petit nombre, et qu'il ne faut pas leur sacrifier la multitude, dont le bonheur doit être le but de l'ordre social.

Rendre à chacun ce qui lui appartient, ce n'est point sacrifier ceux qui n'ont rien à ceux qui ont quelque chose, ceux qui ont peu à ceux qui ont beaucoup : c'est seulement ne pas abandonner ceux qui ont peu ou beaucoup à la discrétion de ceux qui n'ont rien. D'autre part, si l'autorité est le partage du petit nombre, c'est qu'il n'y aurait que confusion et anarchie si la multitude exerçait l'autorité. Il faut un ordre qui, fixant dans une mesure réglée les droits et les devoirs, puisse obliger chaque homme à porter le poids de sa propre destinée, sans être reçu à rejeter ce poids sur autrui. Etablir un pareil ordre, ce n'est pas sacrifier la majorité à la minorité : c'est, au contraire, pour l'avantage de la majorité, qu'il faut empêcher que la minorité ne lui soit sacrifiée. Qui pourrait résister à la force physique de la multitude, si elle n'était

balancée par la force morale des lois? Où s'arrêteraient les troubles, si les lois n'opposaient aucun frein aux mouvements irréguliers de la multitude?

Il faut pouvoir conserver ce que l'on a, il faut pouvoir acquérir ce que l'on n'a pas; mais par des moyens qui ne soient ni tumultueux ni injustes. Il faut que les ambitions soient réglées. Le but des institutions sociales doit être de maintenir, entre tous les hommes, cet état de justice et de paix que la sagesse maintient entre des hommes modérés. Voilà tout le secret d'une bonne législation.

L'indigent et le pauvre, le puissant et le faible, tous les hommes, sans exception, doivent donc également être protégés dans les droits qui leur appartiennent, et dont le bon ordre et la bonne police ne limitent pas l'exercice. Tous, selon leur position respective, doivent avoir une égale part à la surveillance et à la sollicitude des lois. Je dis *selon leur position respective:* car, pour que la sollicitude du législateur puisse être complétement profitable au malheureux et à l'indigent, elle ne doit pas se borner à une simple application des règles austères de la justice; la justice ne saurait suffire à cette classe nombreuse qui, n'ayant d'autre moyen de subsistance que son travail, est exposée à tous les hasards d'une si mobile ressource. Les indigents et les faibles doivent encore trouver un appui dans les soins de la charité universelle, et c'est au législateur à tempérer la rigueur de leur situation, par des établissements utiles et par des soulagements convenables. Ainsi *l'humanité, la justice et la bienfaisance sont les vrais cordeaux de nivellement, qu'un législateur doit raisonnablement mettre en usage pour égaliser les inégalités inévitables* que l'on rencontre dans la nature et dans la société.

Quelques philosophes se montrent affligés de ce que, dans l'état de nos sociétés civiles, le vice et l'impéritie triomphent souvent au préjudice de la vertu et du talent; mais connaît-on quelque société dans le monde où l'on ait trouvé le secret de n'apprécier les personnes que par leurs

qualités morales? en connaît-on quelqu'une où l'on ait pu fermer toute issue à l'intrigue et à la corruption ?

Les lois font tout ce qu'elles doivent, en n'excluant pas le mérite, quelque part qu'il se trouve, et en le recommandant ; mais elles sont dans l'impossibilité de faire reconnaître sans contradiction le mérite intrinsèque de chaque homme. C'est à cette impossibilité qu'il faut peut-être attribuer la précaution prise dans certains gouvernements *de distinguer les hommes par le dehors*, par des signes extérieurs qui font présumer une meilleure éducation, une façon de penser plus relevée et une meilleure conduite.

Au reste, malgré l'injustice des hommes, et quelles que soient les institutions, on aura toujours besoin des talents et des vertus dans la conduite des affaires humaines. Les vertus et les talents influent, plus souvent que l'on ne pense, sur l'élévation ou le bonheur de ceux qui les ont en partage. Un mérite supérieur sait se placer, de sa propre autorité, à côté ou même au-dessus des plus éminentes prérogatives et de l'opulence la plus fastueuse. Les monarques les plus absolus ont plus d'une fois courbé leur tête en présence de l'homme de génie. Philippe écrivit, le jour de la naissance d'Alexandre, au plus grand philosophe qu'il y eût alors dans la Grèce : « Les dieux m'ont don-« né un fils, et je ne les remercie pas tant de me l'avoir « donné, que de me l'avoir donné du temps d'Aristote. »

Et que l'on n'ait pas la folle prétention de persuader que, si toutes les différences de fortune et de pouvoir disparaissaient, le mérite seul dominerait constamment. La faveur et la supériorité qu'il pourrait procurer ne seraient-elles donc pas toujours convoitées par les passions ?

Vainement on observe que l'opinion est un juge presque infaillible, et que c'est elle qui répartit la considération, l'estime, la renommée. L'opinion ne descend pas directement du ciel ; ce sont les suffrages des hommes qui la forment. Or, chaque homme ne donne-t-il pas son suffrage d'après ses connaissances, ses erreurs, ses préjugés, son intérêt ?

Entre des êtres qui ne voudraient souffrir aucune inégalité, même naturelle, n'y aurait-il pas rivalité? Or, la rivalité est-elle équitable?

Dans la situation ordinaire des choses, les citoyens étant distribués en différentes classes qui sont distinguées par la richesse, par le genre de vie, par la profession, et qui ont des intérêts différents, si on n'est pas équitablement jugé par ses concurrents, on l'est par le reste des hommes. Il y a un public impartial pour chaque citoyen, parce qu'il y a pour tous une portion d'hommes avec lesquels il ne rivalise pas.

N'allons donc pas nous repaître de fausses idées, et gardons-nous de chercher dans les institutions humaines une perfection dont elles ne sont pas susceptibles. Il est impossible d'égaliser par des pratiques forcées des êtres qui tendent tous à la supériorité, et qui y tendent avec des moyens inégaux. Il ne faut pas gouverner les hommes autrement que leur manière d'exister ne le comporte. Le but général des lois, qui d'ailleurs, dans les détails, doivent se conformer aux mœurs et aux localités de chaque peuple, est d'empêcher l'anarchie et de prévenir ou de réprimer les injustices. Le principe d'une égalité exagérée est contraire à la nature, qui ne conserve ses ouvrages que par des inégalités sagement graduées. Enfin, le Ciel semble avoir voulu nous donner une grande et terrible instruction, en nous montrant que la trop cruelle faux de la mort ne parvient à tout égaliser qu'en détruisant tout.

—

CHAPITRE XXX.

De la propriété.

Les fruits, selon quelques publicistes modernes, appartiennent à tout le monde, et la terre n'appartient à personne. Le peuple, comme souverain, peut seul régler, entre ses membres, le partage du territoire qu'il occupe, et ne peut faire ce partage inégal, parce que, selon le droit naturel, les hommes doivent être égaux en pouvoir et en fortune. La propriété n'est qu'une institution des lois; une délibération nationale peut à chaque instant la détruire. Tout principe de propriété individuelle et exclusive est un attentat à la souveraineté du peuple, c'est-à-dire aux droits de l'universalité.

Ce nouveau système, qui a marché à la suite des fausses doctrines sur le pacte social, sur la souveraineté, et des fausses idées d'une liberté exagérée et d'une égalité absolue, n'est ni plus raisonnable ni mieux fondé que le système de quelques anciens jurisconsultes, qui plaçaient dans les mains de chaque prince la propriété des domaines de son empire, système qui fonde encore le droit public de tous les états despotiques de l'Orient.

On sent combien il importe que la véritable philosophie nous débarrasse de toutes ces erreurs, en nous ramenant, par l'observation et par l'expérience, à des notions simples sur l'origine et les caractères du droit de propriété.

L'homme, en naissant, n'apporte que des besoins. Il faut qu'il puisse se vêtir et se nourrir; il ne peut exister

ni vivre sans consommer. Il a donc un droit naturel aux choses nécessaires à sa subsistance et à son entretien (1).

C'est par l'occupation, par la culture, par l'industrie, par l'application de ses facultés et de ses forces, qu'il peut se ménager les ressources qui lui sont indispensables. Il est donc clair que, dans l'instant où, pour ses besoins, il use de son droit sur des objets originairement *communs*, ces objets doivent commencer à lui devenir propres : sans cela, au milieu de tout, il manquerait de tout; il serait tristement réduit à périr (2).

Le droit de propriété est donc essentiellement inhérent à l'existence de chaque individu. Il dérive de la constitution même de l'homme.

Nous n'ignorons pas que, dans l'état actuel, ce droit a reçu certains développements amenés par la civilisation et par une foule de circonstances; mais, considéré en lui-même, on ne peut le regarder comme l'ouvrage de la société, puisqu'il prend sa source dans la nature.

La communauté absolue des biens n'a jamais existé ni pu exister. La Providence a offert ses dons à l'universalité, mais pour l'utilité et les besoins des individus. *La terre est commune*, dit l'orateur romain (3), *mais comme l'est un théâtre, qui attend que chacun vienne y prendre sa place particulière. La terre est pour les hommes*, disait un ancien (4), *comme le ciel est pour les dieux : chacun a droit à la partie qui reste vide.*

(1) *Les lois de la nature expliquées*, par le docteur Richard Cumberland, ch. 1, p. 22. Cet auteur fait dériver le droit de propriété du droit qu'a tout homme de se conserver.

(2) Locke, *Du gouvernement civil*, ch. 4, § 4.

(3) «Sed quemadmodum theatrum quùm commune sit, rectè tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occupârit, sic in urbe mundove communi non adversatur jus quominùs suum quidque cujusque sit.» Cic., *De finib. bon. et mal.*, liv. III, ch. 20.

(4) «Sicut cœlum diis, ita terras generi mortalium datas. Quæque vacuæ eas publicas esse.» *Annales* de Tacite.

La nécessité nous commande impérieusement l'usage des biens. L'usage en emporte l'appropriation et en suppose le partage. Il y a des propriétaires depuis qu'il y a des hommes. Le sauvage n'est-il pas maître des fruits qu'il a cueillis, de la fourrure qui le couvre, de l'arme qu'il porte, de la place sur laquelle il construit sa chaumière (1). On trouve, dans tous les âges et partout, des traces du droit de propriété (2). L'exercice de ce droit, comme celui de tous nos autres droits naturels, s'est étendu et s'est perfectionné par la raison, par le temps, par la prévoyance, par des découvertes en tout genre. D'abord uniquement appliqué à quelques objets mobiliers très réduits par leur qualité et par leur nombre, il l'a été successivement à des fonds, à des immeubles, à des richesses factices, à des objets de toute espèce. Mais le principe de droit est en nous; il n'est pas le résultat d'une convention humaine; il se confond avec l'obligation même qui nous a été imposée de pourvoir à notre subsistance. La faculté d'acquérir naît du précepte formel que le créateur nous a fait de travailler. Le consentement des autres n'est pas requis pour nous autoriser à remplir les devoirs attachés à notre destination naturelle.

Il faut donc incontestablement ranger le droit de propriété dans la classe des droits qui sont inséparables de notre manière d'être, et qui par conséquent n'ont pu devenir la matière des lois que comme objet de garantie, et non comme objet de concession. On peut même dire que le droit de propriété est le plus sacré de tous ceux pour lesquels existe la garantie sociale; il est le plus important de tous; *il est plus essentiel, à certains égards, que la liberté même, puisqu'il tient de plus près à la conservation de la vie, et que, ne pouvant être appliqué qu'à des choses plus faciles à usurper que les droits incorporels, et plus*

(1) *Histoire des Caraïbes.*

(2) *Essai sur l'histoire de la société civile,* par Adam Ferguson, part. II, sect. 2.

difficiles à défendre que la personne, il exige une protection plus particulière et plus active (1).

Ce serait donc une grande erreur de penser que l'Etat est, à l'égard de ses membres, le seul et véritable propriétaire de tous leurs biens. Il n'en est, au contraire, que le gardien et le régulateur.

Quelques écrivains, égarés par la fureur des systèmes, distinguent l'hypothèse où les hommes se seraient distribué les biens avant leur association civile, d'avec celle où le partage des biens n'aurait été fait qu'après cette association. Ils prétendent que, dans le premier cas, l'état ne pourrait se dire propriétaire, mais qu'il le serait dans le second. La saine logique avoue-t-elle des raisonnements uniquement appuyés sur des suppositions fantastiques, incertaines, impossibles à vérifier ?

Il résulte de ce que nous avons déjà dit que le droit de propriété est aussi ancien que le devoir qui nous est prescrit par la nature de conserver notre vie et de veiller à notre bonheur. Dans aucun temps les hommes n'ont pu se passer des choses nécessaires à leur nourriture. Il y a donc toujours eu, pour chacun d'eux, une manière légitime de s'approprier les biens de la terre. Quelque supposition que l'on fasse, il est donc évident que les individus ont sur ces biens des droits antérieurs à la formation de toute société publique, puisque aucune société n'a pu exister avant les membres destinés à la former.

La division des patrimoines, telle que nous la connaissons (en quelque temps qu'elle ait été opérée, et soit qu'elle l'ait été par le fait de la possession ou par des conventions particulières ou générales), ne peut jamais être regardée que comme l'application ou l'exercice plus ou moins réglé du droit préexistant (2) qui compète à chaque

(1) J.-J. Rousseau, *Economie politique.*

(2) «Ex more gentium omnes penè contractus introducti sunt... Orta sunt dominia distincta.» *Instit.*, liv. I, tit. 2, *De jure naturali gentium et civili*, § 2.

homme, sur les productions du sol et sur le sol même qui doit le nourrir. Dans cette division, dans ce partage, l'état ne donne rien ; il n'intervient qu'en qualité d'arbitre et pour le maintien de la paix (1). De là, quand le partage est une fois déterminé ou exécuté, la portion du moindre citoyen devient sacrée et inviolable pour l'état même (3).

On peut objecter, il est vrai, que, par l'association civile, les biens se trouvent réunis comme les forces, et qu'il n'y a plus dès lors qu'un territoire, comme il n'y a plus qu'une force publique ; mais de cette unité de territoire on ne peut certainement pas conclure qu'il n'y ait plus qu'une propriété unique et toujours disponible dans les mains de l'état ou du souverain. Ce serait d'un principe vrai déduire la plus fausse des conséquences. L'état, qui n'est qu'un être collectif, dont la vie n'est pas sujette aux mêmes besoins que la vie naturelle des individus, ne saurait avoir par lui-même aucun véritable droit de propriété. Si, relativement aux puissances voisines ou étrangères, il figure comme maître exclusif de ce que nous appelons son territoire (3), ce n'est que par le droit de premier oc-

(1) « Itaque propter immensas contentiones, plerumquè res ad divisionem pervenit. » *Dig.*, L. XXVI, *De servitutibus præd. urb.*

(2) Parmi les choses que les lois anglaises déclarent faire partie de la liberté individuelle, ces lois placent au premier rang le droit de propriété, c'est-à-dire le droit de jouir exclusivement des dons de la fortune ou des fruits de son industrie. A Cumes, on avait un si grand respect pour les propriétés privées, que, la république ayant cédé, pour un temps, aux créanciers de l'état, les portiques qui entouraient la place publique, les habitants qui se promenaient et qui étaient surpris par quelque orage n'osaient se réfugier sous ces portiques, pour se mettre à couvert de l'intempérie de la saison, et attendaient que les créanciers cessionnnaires leur en donnassent la permission expresse.

(3) « Les biens des particuliers, dans leur totalité, doivent être regardés comme les biens de la nation, à l'égard des autres états : car tous ceux qui forment une société, une nation, étant considérés, par les nations étrangères, comme ne faisant qu'un tout, qu'une seule per-

cupant, et il ne tient ce droit, il ne peut le tenir que des particuliers. A l'égard de ses propres membres, il n'est rien que par eux. Conséquemment, loin que, dans aucun cas, l'on puisse dire que les particuliers tiennent tous leurs droits et tous leurs biens de l'état, il faut dire, au contraire que l'état acquiert par eux et pour eux tous les pouvoirs et tous les droits qu'il est autorisé à exercer.

C'est un autre principe également certain que les hommes, qui sont chargés par la nature même du soin de leur propre conservation, ne pourraient reconnaître, dans la puissance publique, l'étrange pouvoir de les dépouiller de leurs biens quand bon lui semblerait. Cependant la puissance publique aurait incontestablement cette étrange prérogative, si elle était propriétaire de tout. Car, suivant les jurisconsultes, le droit de propriété, plein et entier, est la faculté de disposer librement et à volonté de la substance des fruits et de l'usage des choses que l'on possède (1).

N'abusons donc pas des mots. Quand on dit que, dans une société politique, il n'y a qu'un territoire, cela ne signifie pas qu'il n'y ait d'autre propriétaire que l'état. Cela signifie seulement que les diverses propriétés particulières sont liées entre elles, et forment une espèce d'ensemble indivisible par leurs rapports communs avec la puissance publique, qui les protége toutes.

Au citoyen appartient la propriété, et au souverain l'empire (2): telle est la maxime de tous les pays et de tous les temps. C'est ce qui a fait dire aux publicistes « que « la libre et tranquille jouissance des biens que l'on pos-

sonne, tous leurs biens ensemble ne peuvent être envisagés que comme les biens de cette même personne. » VATTEL, *Droit des gens*, liv. II, ch. 7, § 81.

(1) Dominium est jus disponendi de rerum substantiâ, fructu et usu.

(2) « Omnia rex imperio possidet, singuli dominio. » SÉNÈQUE, liv. VII, ch. 4 et 5, *De beneficiis*.

« sède est le droit essentiel de tout peuple qui n'est point « esclave; que chaque citoyen doit garder sa propriété « sans trouble; que cette propriété ne doit jamais recevoir « d'atteinte, et qu'elle doit être assurée comme la consti- « tution même de l'état (1). »

L'empire, qui est le partage du souverain, ne renferme aucune idée de domaine proprement dit (2). Il consiste uniquement dans la puissance de gouverner; il n'est que le droit de prescrire et d'ordonner ce qu'il faut pour le bien général, et de diriger en conséquence les choses et les personnes. Il n'atteint les actions libres des citoyens qu'autant qu'elles doivent être tournées vers l'ordre public. Il ne donne à l'état, sur les biens des sujets, que le droit de régler l'usage de ces biens par les lois civiles, le pouvoir de disposer de ces mêmes biens pour des objets de nécessité ou d'utilité publique et en indemnisant le particulier que l'on est forcé de dépouiller, finalement la faculté de lever des impôts pour les besoins réels de la société, et en suivant les formes reçues dans chaque gouvernement. Ces différents droits réunis forment ce que Grotius (3), Puffendorff (4) et autres, appellent *le domaine éminent du souverain :* mots dont le vrai sens, développé par ces auteurs, ne suppose aucun droit de propriété, et n'est relatif qu'à des prérogatives inséparables de la puissance publique.

Cependant des jurisconsultes célèbres, craignant que, dans une autre matière aussi délicate que celle que nous traitons, on pût trop aisément abuser des expressions les plus innocentes, se sont élevés avec force contre les mots

(1) Bohemer, *Introductio pro jure publico*, p. 250. — Lebret, *De la souveraineté*, liv. IV, chap. 10. — *Esprit des lois*, liv. VIII, ch. 2.

(2) «Imperium non includit dominium feudorum vel rerum quarumcumque civium.» Wolff, *Jus naturæ*, pars I, § 103.

(3) *Droit de la paix et de la guerre*, liv. I, chap. 1er, § 6, ch. 3, § 6; liv II, chap. 14, § 7; liv. III, chap. 20.

(4) *Du droit de la nature et des gens*, liv. VIII, ch. 5

domaine éminent, qu'ils ont regardés comme pleins d'incorrection et d'incertitude. Les discussions les plus solennelles sur ce point ont long-temps fixé l'attention de toutes les universités de l'Allemagne (1). Mais il faut convenir que cette dispute se réduisait à une pure question de mots, puisqu'en lisant les ouvrages qui ont été respectivement publiés, on s'aperçoit que tous les controversistes s'accordaient sur le fond même des choses, et que ceux d'entre eux qui parlaient des prérogatives du *domaine éminent* les limitaient aux droits que les autres faisaient dériver de l'*empire* ou de la *souveraineté*.

En France, et sous le règne de Louis XV, nous avons vu paraître une secte de philosophes dont les opinions systématiques étaient vraiment capables de compromettre les antiques maximes de l'ordre naturel et social. Ces philosophes substituaient, au droit incontestable qu'a le souverain de lever des subsides, un prétendu droit de *copropriété sur le tiers du produit net des biens des citoyens*.

La secte qui prêchait cette doctrine se proposait de remplacer toutes les lois fondamentales par la prétendue force de l'*évidence morale*, et toutes les formes connues de gouvernement par un *despotisme légal* (2), qui impliquait contradiction jusque dans les termes : car le mot *despotisme*, qui annonce le fléau de l'humanité, pouvait-il jamais être placé à côté du mot *légal*, qui caractérise le règne bienfaisant des lois ?

Nous ajouterons que le plan d'un gouvernement fondé sur un *despotisme* prétendu *légal* rendrait plus inquiétante l'étrange idée d'un droit universel de copropriété attribué au souverain sur les domaines des sujets : idée qui pourrait si facilement, contre l'intention des inventeurs, ser-

(1) Fleicher, *Institutiones juris naturæ et gentium*, liv. III, ch. 11, § 2.

Leyser, dans sa dissertation *Pro imperio contrà dominium eminens*, imprimée à Wittemberg en 1673.

(2) Voy. un ouvrage intitulé : *De l'ordre essentiel des sociétés politiques*.

vir de prétexte à ériger l'abus en règle, et à couvrir l'arbitraire de l'ombre des lois, genre de despotisme le plus terrible de tous.

Pour nous prémunir contre ces funestes nouveautés et contre tant d'autres erreurs, il suffit de ne point perdre de vue ces vérités élémentaires et immuables : que la société ne peut exister que pour les hommes dont elle se compose ; que le premier principe social est que chacun soit inviolablement maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient ; et que par conséquent l'état ou le souverain, établi garant des droits et des devoirs sociaux, est simplement le protecteur, et non le propriétaire, de nos fortunes et de nos biens. Il n'y a que des tyrans ou des despotes qui aient pu méconnaître des principes qui forment le droit général des nations. On frémit quand on lit dans l'histoire que des princes oppresseurs et absurdes se croyaient, au nom de la société, les héritiers légitimes et naturels de leurs sujets, et qu'il a existé des temps malheureux où un père de famille mourant était obligé d'instituer l'empereur, s'il voulait conserver à ses enfants quelques débris du patrimoine domestique. Domitien fut institué par Agricola ; et Tacite, en parlant de la sensibilité qu'en témoigna cet empereur, s'écrie : « Tant la « flatterie lui avait aveuglé l'esprit et gâté le cœur, qu'il « ignorait qu'un bon père de famille n'appelle jamais à sa « succession qu'un mauvais prince (1) ! » Partout où la raison et la justice conservent quelque influence, les par-

(1) « Tam cæca et corrupta mens assiduis adulationibus erat, ut nesciret à bono patre non scribi hæredem nisi malum principem. » TACITE, *Vie d'Agricola.*

Cependant la tyrannie avait quelquefois rougi elle-même des dispositions de dernière volonté que la crainte arrachait aux citoyens qui connaissaient l'avidité des empereurs. Claude défendit à tout homme qui avait des héritiers légitimes de léguer une partie de son patrimoine au Prince. Tibère n'acceptait la qualité d'héritier que quand elle lui était donnée par ses amis. *Annales* de Tacite.

ticuliers sont reconnus vrais propriétaires exclusifs de leurs biens (1).

Dans plusieurs pays on a assigné au prince ou au gouvernement des fonds dont les revenus doivent être employés à certaines dépenses déterminées par les lois (2); mais une telle institution politique, qu'une délibération nationale établit et qu'une autre délibération peut changer ou détruire, prouve évidemment que la souveraineté par elle-même n'emporte aucun droit de domaine. Dès que la nation le veut, les biens jusque là réputés domaniaux rentrent dans le commerce, c'est-à-dire dans la possession des particuliers; et tant que ces biens sont consacrés à des usages publics, la propriété, dans le vrai sens qu'il faut attacher à ce mot, n'en est vraiment à personne : car le gouvernement n'en a que la simple administration, puisqu'il ne peut les régir qu'avec des formes et à des conditions exclusives de la libre jouissance qui constitue le propriétaire (3)

Les différents codes des peuples policés sont remplis de textes tendant à prouver que la puissance publique n'a été instituée que pour veiller à la sûreté des biens des particuliers. On n'a qu'à parcourir les lois intervenues chez toutes les nations sur l'inviolabilité des contrats, sur la force de la possession, sur le droit de succéder, sur l'impossibilité où sont les magistrats d'accorder des grâces au préjudice du tiers, et sur l'obligation qui leur est imposée de garder religieusement l'ordre établi à l'égard du moindre des citoyens. Que l'on considère surtout les règlements qui accordent la faculté de tester, règlements qui semblent étendre au-delà des bornes de la vie le libre exercice du droit de propriété, et qui prouvent que l'on n'a pas cru

(1) Bodin, *De la république*, liv. II, ch. 2, p. 200.

(2) Tels que les domaines de la couronne et la liste civile en Angleterre et en France.

(3) Almain, *Circa decisiones Guillelmi.* — Hocham. Gerso, t. II, col. 1079.

pouvoir priver un homme, même après sa mort, de la libre disposition de ce qui lui appartient, *et du doux commerce des bienfaits.*

N'est-ce pas la crainte d'offenser la *raison naturelle et civile*, de blesser le droit de propriété, de jeter de l'incertitude dans les fortunes privées, qui dicta cette loi romaine (1), par laquelle toutes les confiscations pour crime furent abrogées, si ce n'est pour le seul crime de *lèse-majesté* au premier chef? On pensait qu'il est *injuste de dépouiller des enfants innocents, de détruire une famille entière, quand il ne s'agit que de punir un coupable* (2).

L'exception pour les forfaits qui attentaient à la sûreté de l'état était motivée par la considération qu'il fallait mettre à profit, pour la sûreté commune, l'amour que nous avons pour nos enfants, et faire de ce doux et impérieux sentiment de la nature le plus solide garant de la fidélité que nous devons à la patrie (3).

Dans ces dernières années n'a-t-il pas été solennellement reconnu parmi nous que la cité qui a besoin d'un fonds pour y construire une place, un édifice ou un chemin, doit indemniser le propriétaire de ce fonds? *Le public est, à cet égard, comme un particulier qui traite avec un particulier. C'est bien assez qu'il puisse contraindre un citoyen à lui vendre son héritage, et qu'il lui ôte le grand privilége qu'il tient de la loi civile, de ne pouvoir être forcé d'aliéner son bien* (4).

Pour que l'état soit autorisé à disposer des domaines des particuliers, on ne requiert pas cette nécessité rigoureuse et absolue *qui donne aux particuliers mêmes quel-*

(1) Authentique *Bona damnatorum*, au Code, *De bonis damnatorum.*

(2) « Nec verò me fugit quàm sit acerbum parentum scelera filiorum pœnis lui. » Cicéron *à Brutus*, lett. 19.

(3) Sed hoc præclarè legibus comparatum est, ut charitas liberorum amiciores parentes reipublicæ redderet. » Cic., *ibid.*

(4) En Provence, une ancienne coutume accordait, outre le prix de l'estimation, le *quint en sus* au propriétaire dont on prenait le fonds, pour le dédommager de l'obligation qui lui était imposée de vendre.

que droit sur le bien d'autrui (1) : des motifs graves d'utilité publique suffisent, parce que, *dans l'intention raisonnablement présumée de ceux qui ont formé des sociétés civiles*, il est certain que chacun s'est engagé à rendre possible, par quelque sacrifice personnel, ce qui est utile à tous. Mais le principe de l'indemnité due au citoyen dont on prend la propriété est vrai dans tous les cas sans exception. Les charges de l'état doivent être supportées avec égalité et dans une juste proportion. Or, toute égalité, toute proportion serait détruite, si un seul ou quelques uns pouvaient jamais être soumis à faire des sacrifices auxquels les autres citoyens ne contribueraient pas (2).

Certains auteurs ont voulu mettre de la différence entre ce qui appartient au citoyen par le droit des gens et ce qui lui appartient simplement en vertu du droit civil. Ils ont prétendu que le souverain pouvait disposer de cette seconde espèce de biens, même sans cause, et sans être obligé d'indemniser le propriétaire. Cette distinction a été condamnée. *Le droit de propriété*, dit Grotius (3), *quel qu'en soit le titre, a toujours, selon la loi même de la nature, ses effets propres et essentiels; en sorte que personne ne peut légitimement être dépouillé de ce droit sans quelque cause qui soit renfermée par elle-même dans la propriété, ou qui vienne du fait du propriétaire.* Que l'on fasse telles suppositions que l'on voudra, le pouvoir de l'état ou de ses ministres ne pourra jamais s'étendre jusqu'à détruire, sans espoir de dédommagement, la fortune de certains membres de l'état, sous prétexte de faire l'avantage des autres, et à rompre ainsi tous les liens de l'association commune.

(1) On sait le droit qu'a tout propriétaire qui n'a point d'issue pour arriver à son domaine, d'obliger les propriétaires voisins à lui donner, en payant, passage sur leurs propres terres.

(2) Vattel, *Droit des gens*, t. I, liv. I, ch. 20, § 244.

(3) *Droit de la guerre et de la paix*, liv. III, ch 20, § 9.

Lors de l'étrange révolution qui fut opérée par l'établissement du système féodal, toutes les idées sur le droit de propriété furent dénaturées, et toutes les véritables maximes furent obscurcies. Chaque prince, dans ses états, voulut s'arroger des droits utiles sur les terres des particuliers, et s'attribuer le domaine absolu de toutes les choses publiques. C'est dans ces temps que l'on vit naître cette foule de règles extraordinaires qui régissent encore la plus grande partie de l'Europe. Cependant, à travers toutes ces règles, quelques étincelles de raison, qui s'échappaient, laissaient toujours entrevoir les vérités sacrées qui doivent régir l'ordre social. Dans les contrées où le régime féodal domine le plus, on a constamment reconnu des biens libres et allodiaux, ce qui montre que l'on n'a jamais regardé la seigneurie féodale comme une suite nécessaire de la souveraineté. On distingue, dans le monarque, deux qualités : celle de supérieur dans l'ordre des fiefs, et celle de magistrat politique dans l'ordre commun. On reconnaît que la seigneurie féodale, ou la puissance de fief, n'est qu'une chose accidentelle, qui n'appartient pas à tout prince souverain, et dont le même prince ne jouit pas toujours dans toutes les terres de sa domination. On ne range dans la classe des prérogatives de la puissance souveraine que celles qui appartiennent essentiellement à tout souverain, et sans lesquelles il serait impossible de gouverner une société politique. Or, le droit de propriété, et bien moins encore celui de disposer arbitrairement de la propriété d'autrui, n'ont jamais été réputés faire partie de ces prérogatives, à moins qu'on ne veuille raisonner sur ce qui se pratique dans les monarchies que certains publicistes appellent *absolument seigneuriales et patrimoniales*, dans lesquelles les sujets, condamnés à la plus affreuse servitude, *n'ont rien en leur propre*, et que nos jurisconsultes français ont toujours appelées *barbares et contre nature* (1).

(1) Loyseau, *Des seigneuries*, ch. 2, n. 51 et suiv., et n. 58 et 62.

Hors de ces gouvernements, on tient *que les biens de chaque particulier n'appartiennent pas plus au prince qu'à toute autre puissance étrangère;* et que, si le prince, dans le cas de nécessité, dispose des biens d'un particulier ou de plusieurs, *il agit alors, non comme propriétaire de ces biens, mais comme chef de la société, en faveur de laquelle chacun de ceux qui la composent s'est engagé expressément ou tacitement à faire un tel sacrifice* (1).

Toutes les choses qui s'offrent à nous dans la nature sont ou commerçables par elles-mêmes, ou hors du commerce et destinées par la providence à demeurer communes. Les premières appartiennent exclusivement aux particuliers ou aux communautés qui les possèdent, et qui les ont acquises par des voies légitimes. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de parler des biens vacants et abandonnés qui sont au premier occupant, ou sous l'administration momentanée de l'état, ni de ceux qui, pour un temps limité ou indéfini, se trouvent consacrés à des usages publics, et qui, pendant ce temps, ne sauraient devenir la matière ou l'objet d'un patrimoine.

Les choses de la seconde espèce, c'est-à-dire celles qui sont hors du commerce, et qui, par leur destination naturelle, doivent demeurer communes, sont incapables d'être l'objet d'une propriété privée, et ne peuvent appartenir, à titre de domaine proprement dit, à qui que ce soit, pas même à l'état (2), qui n'a que la simple *tuition* de ces choses, et le droit de protéger leur destination naturelle (3).

1) Barbeyrac, sur Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, liv. I, ch. 11, § 6, note 4.

(2) Loyseau, *Des seigneuries*, ch. 3, n. 82; *Instit.*, tit. *De divisione rerum;* Vattel, *Droit des gens*, t. I, liv. I, ch. 20.

(3) «Præscriptio ad obtinenda loca de jure publica concedi non solet... Hæc quidem jure vera, quamquàm reges usurpant. Tametsi nullo jure, ut prætextu protectionis, hujusmodi omnia, quùm libet, in privata

La supposition d'un droit universel de propriété ou de copropriété sur toute la masse des biens territoriaux, inhérent à la puissance souveraine, est donc une supposition absurde, évidemment incompatible avec la doctrine des plus savants publicistes, avec les lois positives de toutes les nations policées, avec les droits naturels de l'homme, avec les principaux fondements de la société, avec l'essence même des choses.

On objecte qu'un état ne pourrait se conserver et se maintenir, s'il n'avait le droit de se procurer les moyens de pourvoir aux frais de son gouvernement. Cela est vrai. Faut-il en conclure que ce droit est nécessairement un droit de propriété sur tous les biens soumis à l'empire? La conséquence ne serait pas réfléchie.

Comme l'état est obligé de défendre les patrimoines des particuliers, les particuliers sont obligés de subvenir aux besoins de l'état : voilà l'engagement du citoyen, voilà le véritable principe des ressources publiques. Or, cet engagement que le citoyen contracte, loin d'avoir l'effet de le dépouiller, en tout ou en partie, de ses propriétés, ne tend qu'à les rendre plus assurées et plus inviolables, puisqu'il n'entraîne que l'obligation de contribuer aux dépenses qu'exige la conservation des personnes et des propriétés.

Sans doute, c'est au souverain (1) à demander les contributions qui sont indispensables pour le salut commun; mais, en cela, le souverain n'exerce point un droit de propriété; il n'exerce qu'un simple pouvoir d'administration.

et fiscalia commoda contractant, et sæpè talia aut locant, aut in censum dant, aut feudum, aut indicto salario alienant, atque ista regalia volunt esse.» D'Argentré, *Coutume de Bretagne*, titre *Des appropriances*, article 216, ch. 25, n. 2, p. 1063.

(1) Je ne crois pas avoir besoin d'avertir que le mot *souverain* est un mot général, qui s'applique au prince, au peuple, à l'assemblée, au sénat, ou à telle autre magistrature, selon la constitution de chaque état.

Pour s'en convaincre, on n'a qu'à jeter les yeux sur les maximes qui, dans tous les gouvernements sagement ordonnés, régissent l'importante matière des impôts. Aucun tribut ne peut être levé sans cause, et cette cause ne peut être puisée que dans *le bien très évident* de l'état, ou dans une *très urgente nécessité* (1). L'évidence du motif qui sollicite le subside doit être reconnue par les contribuables (2), ou par leurs représentants. Pour être légitime, la contribution doit être volontaire, *non cependant d'une volonté particulière, comme s'il était indispensable d'avoir le consentement de chaque citoyen, et que chaque citoyen ne dût fournir que ce qu'il lui plaît, ce qui serait directement contre l'esprit et le but de l'association civile; mais d'une volonté générale exprimée dans l'assemblée organisée à cet effet par la constitution du pays* (3).

L'impôt est-il établi, la perception en est-elle faite, le produit ne doit en être appliqué qu'à la plus grande utilité des contribuables eux-mêmes. Il ne peut point être détourné de sa destination (4).

Tous ces principes, consacrés par le droit public des nations, ne sont-ils pas une reconnaissance solennelle et manifeste du droit des citoyens?

Enfin, pour attribuer à l'état ou au souverain un droit

(1) Mezerai, *Abrégé chronologique*, t. IV, p. 33.

(2) En France, sous l'ancien régime, il fallait, pour l'établissement des impôts, le consentement des états-généraux; aujourd'hui il faut une loi du corps législatif.

Dans toutes les provinces qu'on appelait pays d'états, comme la Provence, la Bretagne, le Languedoc, la Bourgogne et autres, il fallait le consentement des états. Nous trouvons les mêmes lois établies en Angleterre, en Suède, en Hongrie, dans toutes les monarchies limitées ou tempérées.

(3) J.-J. Rousseau, *Economie politique*.

(4) « Tributa commune bonum respicere debent, quia non dantur regi, nisi quatenùs persona communis et publico est, et ut in commune bonum utatur.» Suarès, *De legibus*, liv. I, ch. 7, n. 13. — Bodin, *De la république*, liv. VI, ch. 2, p. 646 et suiv.

universel de propriété ou de co-propriété sur tous les biens de l'empire, on argumente du droit qu'il a de régler ces biens par des lois. Autant aimerions-nous entendre dire que l'état ou le souverain est propriétaire de nos personnes, parce qu'il peut, par des lois, diriger et régler nos actions.

Une loi n'est point un pur acte de volonté ou de puissance, mais un acte de justice et de raison. Etre autorisé à porter des lois sur un objet, ce n'est donc point avoir le droit d'en disposer arbitrairement : c'est seulement avoir reçu la mission de statuer sur cet objet, d'après les principes qui lui sont propres, ou qui dérivent de sa nature. Le législateur qui fait des règlements sur les domaines particuliers n'est pas plus, pour cela, propriétaire de ces domaines, que ne l'est le juge qui prononce des sentences sur la même matière. Les règlements du législateur sont subordonnés au droit naturel, comme les sentences du juge sont subordonnées aux lois. Or, nous ne saurions trop le dire, les hommes ne sont réunis que pour se garantir réciproquement la sûreté de leurs biens; et ce principe, qui, loin de rendre l'état propriétaire de tout, ne le rend que défenseur et protecteur de toutes les propriétés, doit être, chez tous les peuples, l'âme de la législation. Combien il est fécond en conséquences utiles ! Il assure et il affermit toutes les possessions; il jette une lumière vive sur tous les droits et sur tous les devoirs des gouvernements; il sert de base à la théorie de l'impôt; il prévient toutes les entreprises funestes; il est le palladium de la sûreté, de la tranquillité générale. L'orateur romain n'écartait la proposition et le danger des lois agraires qu'en soutenant que la cité n'est établie que pour conserver à chacun ce qui lui appartient.

Les états populaires n'ont jamais été plus violemment déchirés par le désordre et l'anarchie que lorsqu'ils ont méconnu ces maximes saintes et antiques (1) : qu'il ne

(1) « Si plures sunt ii, quibus improbè datum est, quàm illi quibus

peut jamais être juste ni utile d'attenter à la propriété des particuliers, par des lois ou par des règlements politiques; de dépouiller les uns pour faire passer leurs biens à d'autres, qui, bientôt travaillés par les mêmes passions, ne sauraient faire un meilleur usage de leur fortune; de tromper ainsi, en pure perte, l'industrie et la bonne foi; d'entretenir, entre les différentes classes de citoyens, un principe éternel de jalousie et de haine, et le terrible espoir de se dévorer un jour; enfin de changer l'état paisible de société, qui doit régner entre les membres de la même cité, en un état inquiet et sanglant de conquête et de guerre.

Aussi lorsque les anabaptistes de Munster, dans le seizième siècle, s'autorisant des prétendus droits de l'homme, sollicitèrent, à grands cris, un nouveau partage des biens, et cherchèrent, par leurs opinions séditieuses, à ébranler la loi fondamentale de la propriété, l'Allemagne fut menacée de la plus terrible révolution, et l'Europe entière fut alarmée. Si le droit qui compète à chaque citoyen sur les choses qui lui appartiennent n'était reconnu inviolable, que deviendrait la culture des terres, qui est si nécessaire à la propagation de l'espèce humaine, et qui ne peut être encouragée que par la sûreté des possessions et

injustè ademptum est, idcircò plus etiam valent..... Non enim numero hæc judicantur, sed pondere. Quam autem habet æquitatem ut agrum multis annis aut etiam sæculis antè possessum, qui nullum habuit, habeat; qui autem habuit, amittat? Ac propter hoc injuriæ genus Lacedemonii Lysandrum ephorum expulerunt: Agin regem (quod numquàm anteà apud eos acciderat) necaverunt; exque eo tempore tantæ discordiæ secutæ sunt, ut et tyranni existerent, et optimates exterminarentur, et præclarissimè constituta respublica dilaberetur. Nec verò solùm ipsa cecidit, sed etiam reliquam Græciam evertit contagionibus malorum, quæ à Lacedemoniis profectæ manârunt latiùs..... Sic par est agere cum civibus, non, ut bis jam vidimus, hastam in foro ponere et bona civium voci subjicere præconis.....; sed omnibus consulere....; eaque est summa ratio et sapientia boni civis, commoda civium non divellere, sed omnes eamdem æquitatem continere. » Cic., *De offic.*, lib. II.

des récoltes? Que deviendrait le commerce, qui est environné de tant de périls inévitables, et qui ne serait plus soutenu par la confiance, ce sentiment précieux qui donne l'idée de la durée des biens et du terme des peines, et qui devient le plus sûr fondement du bonheur des hommes? Que deviendraient enfin l'administration, l'ordre et la paix des empires?

Lorsque, dans les divers gouvernements, quels qu'ils soient, on veut arrêter les folles entreprises de ceux qui conduisent les affaires communes, quelle est la barrière que l'on oppose à ces entreprises? le principe salutaire que chacun doit être maintenu dans son bien, et que les chefs et les représentants des nations sont les tuteurs, et non les maîtres de nos fortunes.

C'est de ce principe que dérivent ces vérités si importantes : qu'un gouvernement ne peut hypothéquer que son revenu public; que le revenu public est le seul gage possible du créancier de l'état, et qu'il ne peut légitimement exister de revenu public que par la levée d'une imposition volontaire, juste, et proportionnellement répartie sur la masse des propriétés privées.

C'est ce même principe qui, sagement combiné avec tous les détails de l'administration publique, les réduit tous aux termes de la justice. Il modère les lois civiles; il dirige les opérations de la politique; il met des bornes aux engagements; il prescrit une certaine mesure dans les récompenses; il éclaire la bienfaisance; il commande l'économie, l'abstinence des grâces inutiles, la réforme des abus, le retranchement des dépenses superflues. Oui, dit un célèbre administrateur (1), tout s'enchaîne à une seule et même idée; idée simple, mais vaste, qui embrasse tout; idée heureuse qui communique un caractère de grandeur et presque de majesté aux plus petits objets,

(1) *V.* l'excellent ouvrage de Necker sur l'*Administration des finances de France.*

en les liant tous aux principes fondamentaux de l'association civile, dont l'éternelle équité est la première base. Malheur aux peuples et aux gouvernements qui auraient l'imprudence d'abandonner les saines maximes de la raison universelle, pour se livrer à des systèmes arbitraires d'utilité publique! Les principes de la justice universelle sont mille fois plus solides et plus étendus que les faibles et dangereuses ressources qui peuvent nous être fournies par les systèmes particuliers.

CHAPITRE XXXI.

Des lois pénales.

La philosophie avait fait un grand bien en provoquant des réformes salutaires dans les lois criminelles. Mais bientôt des philosophes réduisirent en problème le droit de punir. Ils proscrivirent, dans tous les cas, la peine de mort. Ils proposèrent des systèmes qui, à force d'adoucir toutes les autres peines, ne tendaient à rien moins qu'à les rendre illusoires.

On partit de l'idée qu'il suffisait d'éclairer les hommes sur leur véritable intérêt pour les empêcher de faire le mal, et que la force de l'*évidence morale* pouvait suppléer à celle des lois. *Qui peut nier*, disait-on, *la clarté du soleil en plein midi?* Qui pourra résister aux vérités utiles, quand elles auront acquis la clarté du soleil? Un gouvernement est donc tyrannique quand il préfère le droit commode de punir à la tâche plus pénible d'instruire.

La peine de mort, en elle-même, est une infraction manifeste des lois naturelles. Aucun de nous n'a droit sur sa propre vie, et moins encore sur celle d'autrui. Nous n'avons donc pu céder au souverain un droit que nous n'avons pas. Toute peine doit dériver de la nécessité. Or, peut-il jamais être nécessaire de tuer le coupable? ne suffit-il pas de l'empêcher d'être dangereux? ne peut-on pas même le rendre utile en le condamnant à des travaux publics?

Si l'on n'eût point abandonné l'observation et l'expérience, on ne se fût jamais livré à d'aussi vaines théories.

Je ne nie point les bons effets de l'instruction et des lumières; mais l'état de la société comporte-t-il que tous les hommes soient également instruits et éclairés? la multitude peut-elle se régir uniquement par des principes? les lumières peuvent-elles entièrement étouffer les passions? l'empire de la raison ne sera-t-il pas toujours balancé par celui de sens? Que peut l'évidence morale des vérités les plus utiles contre les désirs de la cupidité ou de l'ambition? Quelle force conservent les maximes les plus incontestables toutes les fois que l'intérêt personnel intervient dans leur application?

Il faudra donc toujours des lois pénales, parce que les hommes auront toujours besoin d'un frein, parce qu'ils auront toujours besoin d'être contenus par les lois. *Tendons à la perfection sans y prétendre*, et sachons que des êtres bornés et sensibles n'échapperont jamais aux erreurs et aux vices.

Est-il vrai que la peine de mort soit un attentat aux lois naturelles? Les hommes, dit-on, n'ont aucun droit sur leur propre vie, et moins encore sur celle d'autrui. Donc ils n'ont pu céder au souverain un droit qu'ils n'ont pas.

Mais dans plus d'une circonstance n'est-on pas obligé d'exposer sa vie pour la conserver? Ne peut-on pas encore tuer un injuste agresseur, quand la nécessité de la défense l'exige? Il n'est donc pas contre la loi naturelle que le souverain, chargé de la défense commune, puisse, pour le salut de tous, ce que chacun peut pour le sien propre. De là, le droit qu'a tout état de lever des armées, de déclarer la guerre, d'exposer la vie de ses propres membres, pour repousser un ennemi redoutable.

Pour être autorisé, dans le cas d'une légitime défense, à tuer celui qui veut me tuer, je n'ai pas besoin que sa vie m'appartienne; il suffit qu'il me soit permis de préférer ma vie à la sienne. Si sa vie m'appartenait, je pourrais en disposer à volonté. Or, ce droit barbare n'existe pas; et c'est précisément parce qu'un tel droit ne compète à per-

sonne, que j'ai celui d'ôter la vie à un injuste agresseur, quand je ne puis autrement conserver la mienne.

Le droit de punir de mort le malfaiteur, l'assassin, loin d'être un attentat à la loi naturelle, dérive donc essentiellement du droit naturel de la défense.

Il est des auteurs qui, en examinant la grande question que nous discutons, distinguent le droit de tuer l'ennemi dans une guerre d'avec celui de faire périr un citoyen à titre de peine. Ils rendent hommage au premier de ces droits, ils nient le second. Où est donc la raison de cette différence?

Nous n'avons, dit-on, aucun engagement avec l'étranger; nous ne vivons avec lui que sous les règles du pur droit de nature: nous pouvons donc user indistinctement, à son égard, de tous les moyens que la nature donne à chaque être pour se débarrasser d'un agresseur qui le menace. Mais le corps politique, ajoute-t-on, s'est engagé formellement à protéger la vie de ses membres. Il ne peut exiger d'eux que les sacrifices qu'ils ont consentis; et ces sacrifices, qui sont les moindres possibles, ne sauraient comprendre l'abdication de la vie.

Ce ne sont là que des sophismes. Si l'on reconnaît la légitimité du droit de la guerre contre l'ennemi du dehors, il faut nécessairement reconnaître le droit qu'a l'état d'exposer la vie de ceux de ses membres qu'il destine à combattre cet ennemi. Il est donc faux de soutenir que l'état ne puisse, dans aucun cas, disposer de la vie de ses membres; et la fausseté de cette prétention résulte du système même qui nous est opposé.

S'il y a quelque différence entre la manière dont l'état dispose de la vie de ses membres dans un cas de guerre et l'hypothèse où il en dispose à titre de peine, cette différence n'est point à l'avantage de l'opinion que nous réfutons: car les lois pénales ne menacent jamais que des malfaiteurs, au lieu que ce sont des citoyens honnêtes qui, dans l'instant d'une bataille, sacrifient leur existence au salut de la patrie.

Cependant nos philosophes n'osent contester au corps politique le droit de commander aux citoyens de défendre l'état, au péril même de leur vie. Ils sentent que, si la vie est un bienfait de la nature, sa conservation est un bienfait de la société, et que celui qui veut conserver son existence aux dépens des autres doit aussi savoir l'exposer pour eux quand il le faut.

Quand on avance que le citoyen n'a consenti que les moindres sacrifices possibles, et que conséquemment il ne peut être présumé avoir fait l'abandon de sa vie, que veut-on conclure de ces généralités? Si on en induit qu'un membre de l'état ne peut jamais être condamné au dernier supplice, on pourra en induire aussi qu'aucun membre de l'état ne pourra jamais être forcé à payer de sa personne dans les grandes occasions où le salut public est en danger : car, dans l'un comme dans l'autre cas, c'est toujours la vie des citoyens qui est compromise ; et on suppose indéfiniment qu'elle est hors du pouvoir de la cité.

Ce que l'on dit de la vie d'un criminel, on le dira bientôt de sa liberté : car, en général, un citoyen ne peut pas plus céder sa liberté que sa vie. La peine de la prison deviendra donc aussi illicite et aussi illégale que la peine de mort.

Le mal est que l'on raisonne comme si ceux qui tiennent pour la peine de mort supposaient que le citoyen fait une abdication gratuite de la vie. Or, cette idée n'est dans la tête de personne. Nous soutenons au contraire que les lois, loin d'exiger du citoyen l'abandon de sa vie, n'existent que pour veiller à sa conservation et à sa défense. Le criminel qui est condamné à la mort ne peut se plaindre de la loi qui prononce contre lui cette peine, puisque cette loi avait été faite en sa faveur. C'est pour n'être pas lui-même victime d'un assassin, qu'il avait consenti à la destruction de ceux qui se rendraient coupables d'un assassinat. Le citoyen qui, par son consentement formel ou présumé, concourt à l'établissement des lois pénales, ne fait donc aucun sacrifice personnel ; il traite à son pro-

fit ; il stipule des conditions qui renforcent la garantie et la sûreté de tous ses droits.

L'auteur du *Traité des délits et des peines* se récrie sur ce que les lois des nations paraissent montrer, s'il faut l'en croire, plus de respect pour la propriété que pour la vie d'un citoyen. Nous ne savons sur quoi cet auteur peut fonder une telle observation. La vie est certainement préférable à une simple propriété ; mais c'est précisément pour cela que l'on punit les crimes qui attaquent la vie avec plus de sévérité que ceux qui attaquent la propriété. Il est vrai que l'on arrache la vie à un criminel, tandis que l'on respecte ses biens ; mais, avec un peu de réflexion, on entrevoit les sages motifs de cette conduite. L'existence d'un brigand, d'un assassin, est un danger pour la société ; et il n'y a aucun danger à ce que ses biens passent à ses héritiers. Pourquoi donc s'emparerait-on du patrimoine de celui à qui l'on croit être obligé d'ôter la vie? Les biens appartiennent en quelque sorte à la famille. Serait-il juste de confondre les innocents avec les coupables ? Pourquoi préparer peut-être de nouveaux crimes, en réduisant les enfants ou les parents du condamné à la misère et au désespoir ?

Ajoutons en outre que c'est un sophisme de dire que les lois qui condamnent un citoyen à mort montrent plus de respect pour sa propriété que pour sa vie : car celui qui perd la vie perd réellement ses biens ; il perd tout. Les égards et les ménagements ne sont que pour ses successeurs, qui continuent de mériter protection, et pour leurs personnes et pour leur fortune, puisqu'ils n'ont encouru aucune peine.

De plus, les citoyens sont plus fréquemment punis par des peines pécuniaires que par des peines capitales ; ce qui prouve que l'on fait en général plus de cas de leur vie que de leurs autres possessions ; et quand ils sont punis par la perte de la vie, c'est que des considérations impérieuses exigent ce redoutable sacrifice.

Le droit de condamner les assassins et les brigands à

des peines capitales a la même source que le droit de la guerre. L'un et l'autre dérivent du principe sacré de la défense naturelle.

Dans l'impossibilité de contester raisonnablement au corps politique le droit de prononcer la peine de mort contre les grands criminels, certains auteurs demandent si le corps politique doit faire usage de ce droit, et ils se décident pour la négative. Ces auteurs nous permettront de leur faire observer que leur système implique contradiction. Qu'est-ce que le droit qu'ils accordent à la société, si la société ne doit en faire aucun usage? N'est-ce pas détruire ce droit que d'en interdire absolument l'exercice dans le moment où l'on paraît en reconnaître la légitimité?

Cependant, suivons les raisonnements à la faveur desquels on voudrait transformer un des principaux attributs de la puissance souveraine en une vaine abstraction métaphysique.

Le crime, dit-on, est un ennemi intérieur. Il n'existe point de société là où il n'existe aucun moyen de le réprimer. Si la peine de mort est indispensablement nécessaire pour en arrêter les progrès, la peine de mort doit être prononcée. Mais où est la preuve de cette nécessité indispensable? N'y a-t-il pas des moyens plus continus, plus efficaces et moins cruels, que la mort du coupable, pour rassurer la société contre les délits ou les forfaits qui peuvent la mettre en péril? Parmi ces moyens, on place les travaux publics, la gêne, et autres peines semblables.

Il est évident que le mot *nécessité* fait ici toute la force du système; mais comment ce mot doit-il être entendu? de combien d'applications diverses et variables n'est-il pas susceptible? Il est facile, dans le silence du cabinet, de combiner des idées, de tracer des plans et de créer un monde à sa fantaisie. Faut-il exécuter, les difficultés naissent de toutes parts. Comme la mécanique a ses frottements, qui souvent changent ou arrêtent les effets de la théorie, la politique a aussi les siens.

Les lois doivent être humaines. Toute cruauté inutile

dégénère en injustice et en tyrannie ; mais, pour la sûreté des bons citoyens, il faut savoir contenir et réprimer les mauvais. On doit plus aux personnes honnêtes qu'aux méchants, et il faut savoir retrancher de la société les sujets coupables que l'on ne pourrait conserver sans danger.

La multitude est loin d'adopter des maximes stables de conduite. Il faut frapper les yeux du peuple par des objets sensibles et capables de produire la plus vive impression, pour contrebalancer l'ardeur hostile des passions particulières dont l'essence est d'être opposées au bien général. Nous ne regarderons jamais comme une cruauté inutile la loi pénale qui remplira le but important sans lequel la société ne pourrait se maintenir. La cruauté la plus déplacée et la plus terrible serait celle qui, par une fausse pitié pour quelques scélérats, livrerait la cité entière au désordre et au crime. On a judicieusement remarqué que la peine de mort épargne plus de sang qu'elle ne peut jamais en faire verser.

Quand on a dit que toute peine doit dériver de la *nécessité*, on n'a point entendu parler de cette *nécessité absolue*, dans un sens *rigoureux et métaphysique*, qui exclut toute possibilité contraire, mais seulement d'une nécessité *morale* et *relative*, qui est le résultat des circonstances dans lesquelles on se trouve, et qui est fondée sur le jugement que l'on peut raisonnablement porter, quand on compare l'efficacité, plus ou moins probable, des moyens à employer, avec l'importance de la fin qu'il s'agit de remplir.

Cette *nécessité morale*, qui ne doit pas être mesurée sur l'étendue vague du possible idéal, mais qui doit être déterminée par l'expérience, par la science pratique des faits, guide bien plus sûr en politique que la science des abstractions, laisse une certaine latitude à l'arbitrage du souverain dans le choix des peines qui sont à infliger.

Dire qu'absolument parlant il n'est point de méchant qui ne puisse être rendu bon à quelque chose, et que par

conséquent les nations pourraient retrancher la peine de mort de leurs codes criminels, c'est présenter une théorie inadmissible. S'il fallait la réaliser, combien d'obstacles, combien de dangers ne rencontrerait-on pas dans l'exécution, qui ne s'offrent pas à la pensée !

Enchaînons, dites-vous, les malfaiteurs, et ne les tuons pas. Mais serez-vous bien assuré de la fidélité de leurs gardiens? n'exposez-vous pas ceux-ci à la corruption, et ne préparez-vous pas la fuite des autres? Quels traitements destinez-vous aux malheureux que vous enchaînerez ? Prenez garde que ces traitements ne deviennent plus cruels que la mort même, ou qu'une trop grande douceur ne soit bien plutôt un encouragement qu'une punition pour le crime.

Les condamnés seront employés à des travaux utiles. Ne craignez-vous donc pas de plonger dans l'inaction et dans la misère les citoyens honnêtes que les mêmes travaux occupaient? Les travaux des condamnés paieraient-ils leur entretien? et s'ils n'y suffisaient pas, quelle nouvelle surcharge pour les finances de l'état, et quelle nouvelle source d'abus !

En conservant les scélérats au lieu de les faire périr, quel exemple donnez-vous aux hommes? Vous leur annoncez qu'il y aura toujours sûreté pour ceux mêmes qui, de la manière la plus cruelle, menacent la sûreté des autres; plus de sûreté même que pour les bons : car la loi, en déclarant inviolable la vie du meurtrier le plus sanguinaire, laisse toujours exposée au poignard de l'assassin la vie des citoyens paisibles et inoffensifs. Vous enhardissez le crime, quand vous croyez le punir.

L'exemple sera continu, répliquez-vous, parce que le peuple aura toujours sous les yeux *les esclaves de la peine.* Mais où les verra-t-il? A moins que vous ne fassiez, ce qui est impossible, un établissement pour les scélérats de chaque cité, vous serez forcé de les amonceler dans des dépôts publics, placés à une longue distance du lieu de chaque délit. Après le départ d'un criminel, on saura seu-

lement que ce criminel conserve la vie après l'avoir ôtée à d'autres, et qu'il va être moins infortuné que mille pères de famille honnêtes qui meurent de faim.

D'ailleurs, le système tant vanté d'une peine perpétuelle ou plus continue ne pourrait-il pas avoir le plus dangereux de tous les effets, celui d'ouvrir la porte à l'impunité? Dans le premier moment d'un crime atroce, la société tout entière est émue; il n'y a ni crédit ni richesse qui puisse arrêter les effets de l'indignation publique. Mais si le coupable est conservé dans une prison ou dans un atelier, et s'il appartient à une famille puissante ou accréditée, il finira par arracher sa grâce ou son absolution à l'autorité surprise ou lassée.

La peine de mort infligée à ceux dont le caractère et les atrocités mettent la société en péril prévient tous les inconvénients, et elle fait sur les âmes une impression qu'aucune autre mesure ne peut remplacer.

On objecte que les malheureux sont peu frappés de la mort, qui est le dernier terme de leurs maux, et que, de plus, il ne faut jamais renoncer à l'espérance de corriger les coupables, ou du moins d'opérer en eux quelque heureux changement.

Si l'on excepte quelques hommes d'une trempe particulière, tout être frémit à la seule idée de sa propre destruction. Les maux qui dégoûtent le plus de la vie ne diminuent souvent pas la crainte de la voir finir. Ajoutez à cela qu'il ne s'agit pas uniquement de rassurer la société contre les crimes de quelques désespérés, mais contre les excès auxquels les passions de toute espèce peuvent porter et ne portent que trop dans toutes les classes de citoyens.

Nous savons que quelquefois les usages, les préjugés, certaines opinions religieuses, ont inspiré à des peuples entiers le mépris de la mort. Il est de la sagesse d'un législateur d'avoir égard à ces circonstances dans l'établissement des peines. Mais, en général, la nature prévaut

partout où des institutions extraordinaires ne l'étouffent pas.

L'idée de ne pas renoncer entièrement à l'espérance de corriger des coupables est, sans contredit, très louable; mais le premier objet d'un code pénal est de les contenir et de les réprimer. Des vues, souvent imaginaires, de perfection, ne doivent pas l'emporter sur des principes d'ordre et de bien commun qui doivent être l'âme de toutes les institutions et de toutes les lois. En cette matière, la sûreté, que tous les citoyens sont en droit d'attendre, est la considération suprême à laquelle toutes les autres demeurent essentiellement subordonnées.

Les Romains qui, dans un temps, avaient abrogé la peine de mort, la rétablirent dans un autre (1). De nos jours, l'empereur Joseph II voulut abolir la peine de mort. Quoiqu'on l'eût remplacée par des peines affreuses, on ne tarda pas à s'apercevoir, surtout à Vienne, que les meurtres et les assassinats se multiplièrent d'une manière effrayante, et qu'il était expédient de revenir aux premières lois. Dans presque tous les états policés la peine de mort est admise.

Je ne dirai point qu'une nation ne doive abolir cette peine, quand elle le peut sans danger, c'est-à-dire quand les mœurs, la situation, les établissements politiques et l'esprit général de cette nation le comportent; mais poser en principe général que l'usage de la peine de mort n'est jamais licite, c'est une absurdité qui ne peut paraître soutenable qu'à ceux que l'esprit de système égare, qui s'abandonnent à de vaines idées, et qui ne connaissent ni les choses ni les hommes.

Le chancelier Bacon, Montesquieu, J.-J. Rousseau, l'abbé de Mably, et une foule d'écrivains et de jurisconsultes,

(1) « Ultimum supplicium esse mortem solam interpretamur. » *Dig.*, L. 21, *De pœnis.*

ont opiné pour la peine de mort. Les lois des nations les plus libres et les plus éclairées prononcent cette peine. L'expérience, récemment faite par quelques gouvernements, a prouvé que, dans la situation où nous sommes, il y aurait du danger à l'abolir. Il ne faut donc pas uniquement s'occuper de ce qui peut être, mais il faut voir ce qui est.

Il résulte des principes que nous avons posés, que le droit qu'a la société de punir naît du droit naturel de la conservation et de la défense. Quand un brigand attaque ma fortune et ma vie, je puis le tuer légitimement, si, par sa perte, je puis m'arracher au danger auquel il m'expose. Quand un particulier enfreint les règles communes de la société, quand il attente à l'existence d'un citoyen, ou à celle de l'état, la société peut incontestablement user contre lui du droit qu'il aurait lui-même en pareil cas. Telle est la véritable base des lois pénales, et l'on voit que, suivant les circonstances, les lois, sans excéder le véritable droit de la société, peuvent aller jusqu'à priver de la vie ceux qui menacent la sûreté sociale.

C'est une vérité inhérente à l'essence même de l'ordre social, que le souverain seul est le juge des cas dans lesquels la peine de mort peut être employée. Nous observerons que la vengeance publique, quelque sévère qu'elle soit, épargne une infinité de maux au genre humain, en prévenant les trop fréquentes et trop sanglantes scènes des vengeances particulières, qui ne s'exerceraient jamais de sang-froid, et qui s'exerceraient toujours sans mesure (1).

Au reste, tout criminel qui périt pour un délit dont il est légalement convaincu avait trouvé jusque alors une

(1) «Idcircò tamen judiciorum vigor, jurisque publici tutela videtur in medio instituta, ne quisquam sibi ipsi permittere valeat ultionem.» L. 14, Cod., *De jud.*

protection puissante et un asyle assuré dans la loi même qui le frappe. Il périt sans pouvoir se plaindre d'aucune injustice, puisqu'il périt par un effet de sa volonté, au moins présumée. Car chaque citoyen est intéressé à se garantir de tout attentat à la sûreté publique, et cet intérêt, commun même au prévaricateur, produit le vœu général qui sollicite la peine, et qui la justifie aux yeux même du condamné (1).

(1) « Ipse te huic pœnæ subdidisti. » L. 34, *Dig.*, *De jure fisci.*
« Nam ex quo sceleratissimum quis consilium cepit, exindè quodam modo suâ mente punitus est. » L. 3, Cod., *Ad leg. Jul. majest.*

CHAPITRE XXXII.

De l'impôt.

Le commerce ne produit rien de lui-même; il n'est point créateur : c'est la terre qui produit tout. Les fonctions du commerce se réduisent à transporter et à manufacturer les productions de la terre. De là certains philosophes, connus sous le nom d'*économistes*, ont conclu qu'il ne fallait qu'un impôt unique, un impôt territorial. Ils ont proscrit tout autre mode d'imposition.

De grands administrateurs ont réfuté ce système; ils ont prouvé qu'il était trop absolu, et qu'il était surtout impraticable dans les grands états. Je n'entrerai point dans des discussions que je laisse à des hommes plus instruits. Je me contenterai d'observer que la doctrine des économistes, dans les matières d'administration, tient à la méthode de tout simplifier, de tout généraliser, et de rapporter tout à un principe inflexible; méthode dont nous avons tracé les abus en parlant des divers objets de nos connaissances.

Mais comme des faits valent mieux que des systèmes, et comme les systèmes sont presque toujours réfutés par les faits, on me saura peut-être quelque gré de présenter ici le tableau de l'ancienne administration de la Provence. Cette administration faisait peu de bruit, parce qu'elle était bonne. On jugera qu'elle méritait d'être mieux connue.

En la mettant en opposition avec la doctrine des économistes, je me suis proposé, non de répondre à des rai-

sonnements, mais de combattre les principes mal assurés d'une théorie trop absolue, par les sages leçons et par les heureux résultats d'une expérience de plusieurs siècles.

La Provence, aujourd'hui divisée en trois départements (1), était autrefois ce qu'on appelait un pays d'états. Lors de son union à la France, elle avait conservé ses franchises et sa constitution particulière.

Le pays est à la fois agricole et commerçant. Il offre des ports sûrs au milieu d'une mer orageuse; mais la stérilité du territoire y est telle, que presque partout on ne rencontrerait que des déserts, si l'industrie ne suppléait au sol, qui se refuse. Dans une position semblable, il fallait établir un régime bien doux dans la mesure, l'assiette et la levée des impôts, pour ne pas décourager des hommes qui paient à la nature plus que dans d'autres contrées le citoyen le plus surchargé ne paie au fisc.

On était parti du principe auquel les économistes ont rendu hommage, que la propriété territoriale doit être la base de toute administration raisonnable. Il existait un cadastre général connu sous le nom d'*affouagement* (2) *de la province*, pour régler la proportion dans laquelle chaque commune devait contribuer aux charges publiques, et il existait, dans chaque commune, un cadastre particulier (3) pour fixer la portion contributive des individus.

Les communes étaient affouagées, non seulement par rapport à leur richesse territoriale, mais encore par

(1) Les départements des Bouches-du-Rhône, du Var et des Basses-Alpes; plus, l'arrondissement d'Apt, département de Vaucluse.

(2) Ce cadastre était divisé en *feux*. Chaque feu annonçait une valeur convenue de cinquante mille livres. C'étaient les états qui faisaient procéder à ce cadastre par des commissaires nommés à cet effet.

(3) Le cadastre particulier d'une commune se composait de livres; une livre était de seize onces; une once se divisait en quarts et en demi-quarts: chaque livre cadastrale était de la valeur convenue de mille livres. Les administrateurs de la province nommaient les experts qui devaient procéder à la confection d'un cadastre communal, et ces experts étaient pris hors de la commune.

rapport à leur richesse industrielle et mobilière. Les individus, au contraire, n'étaient, sur le cadastre de leur commune, que pour leurs propriétés foncières, c'est-à-dire pour cette espèce de biens sur laquelle on peut asseoir des impositions fixes et directes.

La raison de cette différence est sensible. Il n'eût pas été juste que des communes telles que Marseille, Toulon, qui ne doivent point leur opulence à leur territoire, n'eussent pas contribué, dans une proportion équitable, avec les autres communes.

Marseille, par son port et par son commerce, Toulon, par son port et par ses établissements, ont une source permanente de richesses et de prospérité, sur laquelle on peut calculer pour asseoir une contribution stable. Mais les individus qui habitent ces importantes cités, et qui n'ont que des richesses industrielles et mobilières, sont exposés aux vicissitudes continuelles de la fortune. Ils peuvent même dérober aux regards publics la plupart de ces richesses, qui, par leur nature, sont invisibles. Un cadastre, qui doit avoir de la stabilité et qui doit être le résultat des forces réelles et respectives des contribuables, ne pouvait être assis sur une base aussi occulte et aussi variable.

Comment donc opérait-on, dans les communes dont il s'agit, pour répartir avec justice le poids des charges publiques? Ces charges, que l'on fixait et d'après la richesse territoriale et d'après la richesse industrielle de la commune, pouvaient-elles frapper uniquement sur les particuliers propriétaires d'immeubles? La difficulté serait insoluble dans le système d'un impôt unique sur les fonds. Mais on pourvoyait à tout par un système moins absolu et plus adapté aux besoins du public et aux ressources particulières des contribuables.

Il y avait diverses formes d'impôts : la *taille*, qui était une imposition en argent sur les fonds; l'imposition en fruits, qui était une espèce de *dîme* municipale; les droits sur les consommations, qui étaient appelés *rêves*, et une

sorte de capitation municipale appelée *capage*. C'est par la sage combinaison de ces divers modes d'impôts que l'on parvenait à faire face à toutes les nécessités publiques sans surcharger les propriétés foncières, sans offenser l'industrie, et en conservant l'égalité entre les particuliers.

S'agissait-il d'établir un impôt, le gouvernement en faisait la demande aux états. Cette demande ne pouvait se résoudre qu'en une somme déterminée. Il ne pouvait être question ni de vingtième ni de dixième, ni d'aucune autre forme de contribution. L'état a des besoins, nous lui devons des secours; mais on pensait que la forme dans laquelle ces secours doivent être fournis intéresse plus le contribuable que l'état. On laissait à la liberté tout ce qu'on ne croyait pas nécessaire au maintien du pouvoir. De là, sous quelque forme qu'un impôt ou un tribut eût été demandé, les états étaient reçus à l'abonner. L'abonnement était la conversion du tribut en une autre prestation plus douce et plus assortie aux intérêts du peuple.

Après que les états avaient consenti l'impôt, le cadastre général servait de règle à la répartition qui en était faite entre les communes, et chaque commune, pour acquitter son contingent, choisissait le mode de contribution qui lui paraissait le moins onéreux et le plus convenable; elle pouvait combiner une forme avec une autre; elle était arbitre de sa destinée.

C'est bien dans un tel ordre de choses qu'il était facile de se convaincre des inconvénients et des vices de l'inflexible système des économistes.

La taille, ou l'imposition en argent sur les fonds, était l'impôt ordinaire des communes essentiellement agricoles; il était même, dans l'universalité du pays, d'un usage plus général que tout autre impôt.

Les biens de chaque territoire étant évalués par un cadastre, on avait, dans chaque commune, tous les éléments nécessaires pour répartir la taille avec égalité. Dans un pareil cas, la taille est l'impôt qui laisse le moins

à l'arbitraire et aux abus. Il en serait autrement dans un pays où il n'y aurait ni affouagement général, ni cadastre particulier. Là, on manquerait d'éléments assurés pour répartir justement l'imposition foncière, et cette espèce d'imposition deviendrait très nuisible, si elle n'était très modérée. Car c'est déjà un grand inconvénient que ceux qui devraient moins payer paient davantage, et que ceux qui devraient payer davantage paient moins. Cela blesse la justice. Mais le mal est affreux quand il y a des citoyens qui paient trop. Alors, non seulement la justice est blessée, mais l'intérêt de l'état est compromis. En effet, *l'aisance des citoyens qui ne paient pas assez tourne toujours au profit du public; mais la ruine de ceux qui paient trop tourne à la ruine du public même.*

Aussi on veillait attentivement en Provence à ce que la règle de proportion qui était établie par le cadastre fût juste et ne s'altérât pas.

Les biens immeubles des particuliers contribuables étaient estimés à leur juste valeur. Il n'y avait d'exception à cette maxime que pour les maisons, les établissements ou les édifices consacrés au commerce ou à l'industrie.

Les maisons, soit qu'elles fussent situées dans les villes ou dans les campagnes, n'étaient encadastrées que pour la valeur du sol sur lequel elles étaient bâties.

Les établissements ou les édifices consacrés au commerce ou à l'industrie, tels que les moulins, les martinets, les pêcheries et autres établissements de même nature, n'étaient encadastrés que pour la moitié de leur valeur.

Quand le cadastre était fait, on l'exposait dans le greffe ou le secrétariat de la commune pendant un délai déterminé (1), pour que les propriétaires pussent vérifier ce qui

(1) Ce delai était de deux mois dans les petites communes et de quatre mois dans les grandes.

les intéressait, et faire réformer les erreurs commises à leur préjudice.

Pendant ce délai, les experts qui avaient procédé à l'encadastrement pouvaient eux-mêmes corriger leur propre ouvrage.

Ce délai passé, le cadastre était reçu par une délibération de la commune.

Alors la loi donnait un nouveau délai (1), pendant lequel les propriétaires, dont les réclamations n'avaient point été accueillies, pouvaient les porter à l'autorité supérieure, qui nommait de nouveaux experts pour les faire examiner; mais le cadastre était provisoirement exécuté.

Après l'expiration de ce second délai, on ne recevait plus aucune plainte, aucun recours, et rien ne pouvait plus être changé au cadastre. Les inégalités que le temps amenait ne pouvaient être réparées que lors de la confection d'un cadastre nouveau. Or, le renouvellement du cadastre ne pouvait être demandé qu'après vingt ans, qui ne commençaient à courir que du jour où tous les recours contre le cadastre précédent avaient été jugés, et on ne procédait à ce renouvellement que lorsque les deux tiers des propriétaires admis à voter sur les affaires communes en avaient reconnu la nécessité. On sentait qu'il fallait laisser respirer l'industrie, et ne pas la décourager par des changements trop fréquents, qui n'eussent été favorables qu'à la paresse, à la mauvaise culture.

On exceptait pourtant de la règle générale des vingt années les communes dont les territoires étaient traversés pas des rivières ou par des torrents qui pouvaient, à des époques rapprochées, produire des révolutions considérables dans les héritages des particuliers. On procédait, de cinq ans en cinq ans, dans ces communes, aux change-

(1) Ce nouveau délai était de six mois.

ments partiels que les circonstances locales rendaient indispensables.

De fait, il était rare que le renouvellement entier du cadastre d'une commune eût lieu plus d'une fois dans un siècle. La plupart des communes étaient régies par le même cadastre depuis un temps immémorial. On était convaincu que l'égalité entre les contribuables se rétablissait, jusqu'à un certain point, par la seule force des choses. La différence des prix dans les achats et les ventes d'immeubles effaçait insensiblement la différence qui pouvait exister dans les charges dont les immeubles étaient affectés : le commerce remplissait en quelque sorte l'office de la justice.

Quant à *l'affouagement* général de la province, on ne pouvait le changer, en tout ou en partie, que par une délibération des états.

Indépendamment de la taille en argent, on faisait usage, dans les communes de Provence, de l'imposition en fruits, espèce d'impôt foncier qui se levait par forme de dîme. M. de Calonne, lors de la première assemblée des notables, proposa d'établir cette forme d'impôt dans toute la France. Avant lui, Vauban avait proposé la même chose. L'un et l'autre prenaient à témoin de la bonté de leur système ce qui se pratiquait dans nos communes méridionales. Il est donc essentiel de bien déterminer ce qui se pratiquait dans ces communes, pour qu'on évite l'inconvénient de bâtir des maximes générales et absolues sur des exemples particuliers et subordonnés à la situation variable des contribuables.

L'imposition en fruits a des avantages qui n'on pu échapper à personne, parce qu'ils sont apparents. Elle se plie à tous les accidents qui peuvent affliger un propriétaire. Celui qui recueille beaucoup paie beaucoup, celui qui recueille peu paie peu; il n'est rien dû par celui qui ne recueille rien. Chaque propriétaire acquitte sa contribution dans le moment même où il fait sa récolte; il se libère

sans délai. On n'a pas besoin de le fatiguer par des procédures ni de le ruiner par des exécutions.

Il est pourtant vrai que l'imposition en fruits, malgré les facilités et les douceurs qu'elle semblait offrir aux contribuables, était rarement choisie par les communes de Provence. Elle n'obtenait la préférence que dans les communes obérées, dans celles qui avaient éprouvé quelque catastrophe, ou qui, par leur situation locale, étaient privées de toutes les ressources que le commerce peut administrer. En général, l'imposition en fruits n'était qu'un établissement passager auquel on se hâtait de renoncer dès que la prospérité et l'aisance commençaient à renaître.

Il faut donner la raison de ces faits, que l'on peut regarder comme de véritables expériences : car les hommes sont assez clairvoyants sur leur intérêt. Ils peuvent se tromper, ils se trompent quelquefois ; mais ils ne se trompent pas toujours. Il est permis d'avoir quelque confiance dans les choses qu'ils pratiquent constamment, surtout lorsque ces choses dépendent de leur libre arbitre, et qu'elles ont été annuellement (1) discutées et délibérées pendant une longue suite de siècles.

Un seul percepteur suffisait dans chaque commune pour la lévée de la taille en argent. Ce percepteur prenait le rôle des contribuables dans le cadastre. Chacun de ces contribuables lui adressait ou lui portait son contingent dans les délais déterminés. Mais, pour la levée de l'imposition en fruits, il fallait, dans le moment même de la récolte, employer une multitude de bras qui étaient enlevés

(1) Chaque commune délibérait annuellement sur le mode d'imposition qui lui paraissait le plus convenable ; elle pouvait annuellement changer ce mode. Les contribuables qui croyaient le système d'imposition mal choisi portaient leurs réclamations à l'autorité supérieure, qui confirmait ou réformait ce qui avait été fait. En cas de réformation, la commune s'assemblait de nouveau pour délibérer sur une nouvelle forme d'imposer : car, en réformant son erreur, on ne pouvait la priver de son droit.

aux travaux ordinaires et instants de la campagne; circonstances qui quelquefois rendait sensible la pénurie des ouvriers, et qui toujours faisait renchérir leur salaire.

La perception de la taille en argent était faite moyennant une légère retenue au profit du percepteur. Elle était mise aux enchères et délivrée à celui qui proposait les conditions les plus douces. On établissait un percepteur forcé, si personne ne se présentait volontairement. L'imposition en fruits était également mise aux enchères; mais la levée de ce genre d'impôt entraînait, pour le fermier ou pour le percepteur, des dépenses mille fois plus considérables que celles attachées à la levée de la taille en argent. Il fallait des voitures, des magasins, des gardiens, des agents et des mandataires de toute espèce. Il était juste que le fermier ou le percepteur pût s'indemniser des dégâts inséparables du transport et du dépôt des denrées perçues, et qu'il pût même compter sur un gain raisonnable: car personne ne travaille gratuitement. Toutes les évaluations à faire dans le prix ou la somme d'argent que la commune stipulait pour l'acquittement de ses charges étaient plus ou moins arbitraires. Si elles étaient erronées, ce n'était communément pas au préjudice du fermier. Elles pesaient sur le contribuable, sans tourner au profit du public.

La perception de l'imposition en fruits était, par sa nature, infiniment plus contentieuse que la perception de la taille en argent. Dans celle-ci, le contingent de chaque contribuable était toujours fixe et connu, et les signes monétaires avec lesquels on acquittait ce contingent ne pouvaient offrir aucune matière à litige; il ne pouvait non plus y avoir matière à soupçon ou à fraude. Mais, entre diverses gerbes de blé ou entre divers tas de raisin, d'olives et autres denrées, il y a un choix à faire. Tous les fruits produits par un même sol ne sont pas de la même qualité. Un percepteur avide devenait très embarrassant. S'il était malveillant ou soupçonneux, il supposait des fraudes, il faisait des vérifications importunes, et des

recherches flétrissantes. La plupart des propriétaires, pour se mettre à l'abri des vexations, consentaient des abonnements, dans lesquels le fermier se ménageait souvent des avantages excessifs.

Ceux qui tiennent pour l'imposition en fruits se prévalent de la douceur avec laquelle la dîme ecclésiastique était levée. Mais ignore-t-on que le paiement de cette dîme était presque laissé à la discrétion du propriétaire? Il n'était pas permis de *rompre les gerberons*, de faire des visites dans les maisons, d'exiger des serments, ni d'établir des contrôleurs, pour s'assurer que la redevance avait été fidèlement acquittée. S'agissant d'une offrande originairement volontaire, la jurisprudence avait écarté toutes les précautions qui pouvaient inquiéter la conscience des contribuables et toutes les formes rigoureuses qui pouvaient compromettre leur tranquillité. On pensait d'ailleurs qu'il valait mieux tolérer quelques fraudes, au préjudice des ministres de la religion, déjà suffisamment dotés par les grandes libéralités de nos pères, que de jeter le trouble dans la société. Mais les tributs sont de droit étroit; ils sont nécessaires; rien ne peut les remplacer; il faut pouvoir compter avec certitude sur le revenu qui doit en être le résultat. Toute fraude serait préjudiciable à l'ordre public. Il importe donc de prendre des mesures austères pour que la perception des tributs ne soit point arbitraire. Tout *déficit* occasioné par le dol des malhonnêtes gens dégénèrerait en surcharge contre les gens de biens. Le régime de l'impôt ne pourrait donc, sans danger pour l'état et pour les citoyens fidèles, être gouverné par les principes d'après lesquels on se conduisait dans la perception de l'ancienne dîme ecclésiastique.

Mais, dit-on, il est du moins certain que l'imposition en fruits, perçue et acquittée dans le moment même de la récolte et sur les fruits récoltés, ne saurait exposer le contribuable aux exécutions ruineuses qui accompagnent si souvent la levée de la taille en argent.

Cette observation n'est que spécieuse. Quand la taille

en argent n'est point excessive, tout propriétaire la paie ou peut la payer sans gêne. S'il y a excès, le mal est alors inhérent, non à la forme de l'imposition, mais à la quotité. Tout impôt immodéré, sous quelque forme qu'on le perçoive, est désastreux.

Je conviens que celui qui doit sa contribution en argent est quelquefois en demeure, et qu'alors on est obligé de le presser par des procédures, ou de vaincre sa négligence par des exécutions ; mais cette négligence n'est presque jamais que le vice des pères de famille dérangés ou insouciants, qui méritent peu de faveur. A la vérité, des accidents malheureux peuvent, dans quelques occasions, réduire un citoyen laborieux et honnête à l'impossibilité de payer sa contribution ; mais ce citoyen a des parents, des amis ; il trouve des ressources. Quelle idée pourrait-on avoir de celui qui n'aurait su intéresser personne !

Il y a des mesures à prendre contre un percepteur qui favoriserait la négligence des contribuables pour faire tourner leur ruine à son profit. En Provence, un percepteur qui n'agissait pas dans un certain délai perdait son privilége. Par là on ôtait à ce percepteur l'espoir de s'enrichir des fautes d'autrui. Il devait discuter les fruits. La procédure à suivre dans cette discussion était sommaire et peu coûteuse.

Si, dans une commune, le territoire entier ou une portion considérable du territoire était dévastée par des inondations, par des orages, l'administration accordait des remises selon l'exigence des cas. Mais on n'avait garde de régler le système général des impositions d'après des événements extraordinaires. La prévoyance d'un administrateur ou d'un législateur doit s'arrêter au cours accoutumé des choses, et ne pas baser un plan général sur des accidents particuliers qui ne se vérifient que très rarement.

Dans le cours ordinaire des événements de la vie, il n'y a que les propriétaires négligents ou les hommes de mauvaise volonté qui soient en-demeure de payer leurs impositions. Or, pour protéger la négligence et sou-

vent la mauvaise conduite, serait-il sage de donner la préférence à une forme de perception qui gêne la propriété, qui afflige l'industrie, qui rompt l'égalité, et qui aggrave le tribut de toute la part qu'il faut faire au fermier, tant pour l'indemniser de ses dépenses et de ses risques, que pour lui offrir un salaire convenable? C'est à quoi se réduit la question sur le choix à faire entre la taille en argent et l'imposition en fruits.

Je dis que la question se réduit là; et nous en serons bientôt convaincus, si nous considérons ces deux espèces d'impositions en elles-mêmes et dans leurs résultats nécessaires.

En effet, l'imposition en fruits est un sixième, un dixième, un seizième, en un mot, une quotité déterminée de la récolte du propriétaire contribuable. Un tel impôt semble, par sa forme de perception, appeler le public au partage des revenus des citoyens, et rendre même en quelque sorte le public copropriétaire des fortunes privées. Le même inconvénient ne se rencontre point dans la perception de la taille en argent. Cette perception ne viole point l'asyle de la propriété; elle n'annonce aucune sorte de communion ou de société entre le percepteur et le propriétaire; il ne s'agit pas même ici d'une pure question de forme. L'exercice du droit de propriété devient réellement moins libre dans le système de l'imposition en fruits. Car, *si la contribution est quérable*, les propriétaires ne peuvent enlever et renfermer leurs denrées avant que le fermier ait pris sa portion dans un temps donné; et si elle est *portable*, les propriétaires sont obligés de se soumettre à des précautions capables de rassurer le fermier contre les recélements et les fraudes. Dans tous les cas, le droit des propriétaires est suspendu ou gêné jusque après l'acquittement de l'impôt.

En second lieu, l'imposition en fruits sourit à la paresse et elle décourage l'industrie, parce qu'elle pèse plus sur ceux qui augmentent le produit de leurs fonds par le travail et par la bonne culture, que sur ceux qui cultivent moins bien ou qui travaillent moins. La taille en argent

invite, au contraire, les hommes à travailler; elle contribue à les rendre plus attentifs; elle excite leur prévoyance; elle n'est fatale qu'à l'insouciance et à la paresse.

En troisième lieu, la taille en argent, qui peut être exactement mesurée sur les besoins publics, et qui n'est jamais soumise à des hasards dans sa fixation, n'est jamais lésive pour le propriétaire, qui dispose librement de ses denrées, et qui ne paie jamais au fisc que ce qu'il doit payer. Il en est autrement dans le système de l'imposition en fruits. Toutes les chances du commerce et des récoltes, relativement au prix des denrées, sont étrangères aux propriétaires. Ceux-ci perdent constamment tout ce que le fermier gagne; et il faut nécessairement pourvoir à ce que le fermier gagne, si l'on veut que l'impôt soit assuré. L'établissement d'une imposition en fruits devient, à certains égards, entre la commune et le fermier, une sorte de contrat aléatoire, dans lequel on est forcé de bonifier, au préjudice des contribuables, la condition du fermier, pour ne pas exposer le public à des demandes en résiliement ou à des demandes en indemnités, qui sont plus fréquemment accueillies que condamnées.

On m'objectera peut-être que je raisonne uniquement ici dans l'hypothèse d'une imposition donnée à ferme; mais je ne crois pas avoir besoin d'observer qu'une régie aurait les mêmes inconvénients pour les particuliers contribuables, et qu'elle en aurait de plus grands pour le fisc. Car jamais une régie, quelle qu'en fût l'organisation, ne pourrait assurer ou garantir le produit de l'impôt. On ne peut confier qu'à l'énergie de l'intérêt personnel les opérations commerciales qui sont nécessaires pour tirer de l'impôt en nature tous les bénéfices dont il est susceptible.

En quatrième lieu, les grands dépôts de denrées que l'imposition en fruits place dans les mêmes mains ont tous les dangers du monopole, sans avoir les bons effets des grandes spéculations. Ces dépôts tuent le commerce en empêchant la concurrence. Les grandes spéculations ont leur siége dans les villes importantes; elles donnent

l'activité, le mouvement et la vie au commerce plus réduit qui se fait dans les petites villes, parce que les négociants qui se livrent à ces spéculations ont autant le besoin d'acquérir que celui de vendre. Une foule de petits spéculateurs se forment et se placent entre ces négociants, qui ne peuvent avoir partout une action immédiate, et les propriétaires, qui ont à vendre ou à consommer. Il existe de ces spéculateurs en sous-ordre dans chaque canton, dans chaque commune, et leur concurrence empêche les autres citoyens de manquer du nécessaire, et leur donne la facilité de disposer avantageusement de leur superflu. Cet ordre admirable est renversé dans le canton, dans la commune où un fermier se trouve forcément propriétaire d'une masse énorme de marchandises ou de denrées qu'il n'a pas eu besoin d'acquérir, et qu'il a un besoin pressant de vendre. Un tel agent paralyse le commerce local. Qui oserait entrer en concours avec lui? N'a-t-il pas dans ses mains le sort de tous les petits propriétaires et celui de tous les hommes obérés? n'est-il pas l'arbitre suprême du prix des denrées? n'exerce-t-il pas la plus dangereuse influence?

En cinquième lieu, l'imposition en fruits ne peut jamais exister comme impôt unique. Toutes les espèces de fonds ne la comportent pas. Les bois, les parcs, les pâturages, les prairies, les jardins, le sol des maisons, ne sont susceptibles que d'une taille en argent.

Enfin, il est de l'essence de l'imposition en fruits d'être inégale. Les productions d'un même territoire diffèrent, et les portions de terrain dont il se compose ne se ressemblent pas. Ici, le sol est plus fertile et il demande moins d'engrais et de culture; là, il ne peut être vivifié que par le travail le plus obstiné et par les soins les plus assidus. Il faut, à grands frais, défendre un terrain en pente contre les éboulements; on n'a point les mêmes précautions à prendre ni les mêmes dépenses à faire dans les plaines. Quant aux productions, elles varient, parce

qu'il y en a de diverses espèces, et parce qu'il y en a de diverses qualités dans la même espèce.

Cependant s'agit-il de la même espèce de fruits, le propriétaire d'un sol ingrat n'est pas distingué du propriétaire d'un sol fertile.

En fournissant la même quantité, celui qui donne du mauvais grain paie réellement moins que celui qui donne ou qui porte des grains d'une meilleure qualité.

Quelque mesure que l'on prenne pour mettre de l'égalité entre un propriétaire de vignes et un propriétaire d'oliviers, l'équilibre ne pourra jamais être parfaitement établi, parce que la récolte des olives est sujette à des révolutions plus fréquentes, plus subites, que la récolte du vin, et que, dans le cours de ces révolutions, la différence entre le prix du vin et le prix de l'huile devient si grande, qu'aucune mesure de prévoyance ne peut l'effacer ou la faire disparaître.

Les inégalités que nous remarquons entre les propriétaires d'une même commune deviendraient encore plus sensibles entre les propriétaires de diverses communes et de divers départements.

Aussi les communes de Provence, éclairées, par la discussion et par l'expérience, sur les inconvénients de l'imposition en fruits, ne faisaient qu'un usage très sobre de cette imposition.

Vainement allèguerait-on que c'étaient les grands propriétaires qui faisaient la loi aux petits: quand il s'agit d'une question qui intéresse le droit de propriété, les petits propriétaires sont nécessairement défendus et protégés par les grands. D'ailleurs, indépendamment des vices attachés à l'imposition en fruits, il est certain que cette sorte d'imposition est plus incommode à ceux qui ont peu, et qui emploient leurs propres bras à la culture de leurs fonds, qu'aux riches tenanciers, qui ne vivent pas dans leurs domaines, qui ne les arrosent pas de leurs sueurs, qui sont moins jaloux des fruits dont ils ne sont redevables

qu'à une industrie étrangère, qui ne calculent que sur leurs rentes, et qui, en dernière analyse, n'apprécient que l'argent.

C'est l'expérience, et l'expérience seule, qui, en découvrant les inconvénients de l'imposition en fruits, avait limité à certains cas l'usage de cette imposition, et avait commandé la préférence pour la taille en argent. Il est vrai que l'on pouvait objecter contre cette dernière imposition le hasard des saisons et des récoltes; mais ce n'est point là un abus de l'homme, mais l'ouvrage de la nature elle-même, et la marche de la nature est toujours plus régulière et moins arbitraire que la conduite de l'homme.

Nous avons dit qu'en Provence il y avait encore une autre espèce d'imposition, connue sous le nom de *rêve* : c'était une perception de droits sur les marchandises et les denrées de consommation.

Dans ces derniers temps, on a beaucoup déclamé contre cette sorte d'impôt, et généralement contre tous les impôts indirects. Il faut, dit-on, une armée de gardes pour les lever. Que de vexations, que de gênes pour empêcher les fraudes! Les frais de recette sont énormes, ils dévorent une grande partie du produit. On est forcé d'établir des droits excessifs, si l'on veut qu'il entre quelque chose dans le trésor public. Des abus inévitables achèvent souvent de dévorer ce que les dépenses nécessaires d'une perception compliquée ne dévorent pas. Pourquoi donc s'exposer à tant de maux, à tant de dangers? En dernière analyse, ce sont les propriétaires du territoire qui paient tout : il faut donc leur épargner tous ces détours ruineux par une imposition unique et directe sur les propriétés territoriales.

Je ne sais s'il est vrai qu'en dernière analyse les propriétaires du territoire finissent par porter le poids de toutes les impositions, sous quelque forme qu'elles soient perçues. Je ne me livrerai point, sur cet objet, à des combinaisons abstraites, qui ne peuvent être d'aucun

usage dans la pratique, et qui ne sont que l'abus de l'art d'analyser.

Dans l'état actuel de nos sociétés, ce ne sont pas uniquement les propriétés territoriales qui fondent la richesse. Comment atteindra-t-on la richesse mobilière, si l'on n'impose que les fonds? Tout vient de la terre, soit; mais au moins faut-il convenir que les productions de la terre se modifient de mille manières, en passant par les mains de l'industrie, et en circulant dans le monde par les communications dont nous sommes redevables au commerce. Pourquoi n'assortirait-on pas le système des impôts à tout ce que l'on voit, à tout ce qui se passe, à tout ce qui existe?

Un impôt unique sur les fonds ferait directement supporter aux propriétaires du territoire le poids des charges qui se trouvent divisées par un système moins absolu. En supposant donc que définitivement tout retombe sur ces propriétaires, il est au moins certain que le poids devient moins sensible s'il est plus sagement réparti, s'il est divisé en petites portions qui n'agissent que successivement, au lieu d'agir en masse et dans le même instant donné. Il serait physiquement impossible d'arracher directement aux propriétaires du territoire la masse de contributions qui résulte ou peut résulter de divers impôts sagement distribués et acquittés successivement et sous diverses formes.

En Provence, toute commune qui avait à la fois un grand territoire et des ressources industrielles acquittait ses charges en partie par la levée d'une taille en argent, et en partie par des droits établis sur les consommations. Les consommations de luxe étaient imposées préférablement aux consommations de première nécessité. On ne pouvait arbitrairement soulager les fonds, ni les surcharger arbitrairement. Le partage du poids des impositions entre les propriétaires fonciers et les autres propriétaires était soumis à des règles de proportion qui naissaient de la valeur comparée de toutes les richesses territoriales et mobilières.

Les droits sur les consommations étaient l'impôt principal des grandes cités, qui consomment beaucoup, qui n'ont souvent qu'un mince territoire, qui renferment une quantité considérable de richesses mobilières, et qui sont comme la patrie des étrangers. Ces droits n'étaient point onéreux au peuple : car ils n'étaient levés que sur les vendeurs, qui étaient bien assurés de n'en faire que les avances. Ils n'étaient presque pas sentis par les consommateurs, à qui on n'en faisait pas une demande formelle, et pour lesquels le tribut se trouvait confondu avec le prix même de la chose. Les ouvriers étaient indemnisés de ce qu'ils payaient indirectement sur leurs consommations, par le taux de leur salaire. Les pauvres ne souffraient donc pas. Les charges étaient adoucies, au profit de tous, par les diverses manières dont elles se modifiaient, et par l'illusion même qui s'attachait à la marche successive et imperceptible de ces modifications différentes. Elles étaient supportées par les étrangers qui venaient partager notre commerce, nos plaisirs, nos spectacles, et par ceux de nos concitoyens qui, pour multiplier leurs jouissances, choisissaient leur domicile dans les villes, ou y étaient appelés par leur intérêt.

Sous prétexte de lever des droits sur les consommations, les communes ne pouvaient donner à ferme la faculté exclusive de vendre certaines marchandises ou certaines denrées. De là, toutes les fois qu'une commune voulait établir des *boulangeries closes*, c'est-à-dire toutes les fois qu'elle voulait concentrer dans certaines personnes, moyennant une somme d'argent, la faculté exclusive de fabriquer et de vendre du pain, ces entreprises contre la liberté du commerce étaient réprimées. Les matières ouvrées n'étaient point imposables.

L'industrie est l'âme d'un état. Malgré les dons spontanés de la nature, nous sentons la nécessité de nous procurer une multitude de choses qu'elle nous refuse, et nous ne pouvons nous passer des ressources de l'art, du travail et du génie. C'est l'industrie qui vivifie tout ; c'est elle qui

nous empêche de manquer du nécessaire et qui donne un prix au superflu ; c'est elle qui rétablit l'équilibre entre les contrées fertiles et celles qui le sont moins. Mais cette industrie si bienfaisante veut, par un juste retour, jouir d'une entière indépendance. Délicate et ombrageuse, tout ce qui gêne ses opérations, ses caprices même, la captive et la blesse. Si elle peut être soumise à des subsides, ce n'est qu'à cette imposition détournée et indirecte, qui se paie insensiblement par la consommation. Le tribut qui a directement l'industrie pour objet l'offense. Celui qui l'évalue la révolte. Tantôt elle ne veut point être aperçue, et tantôt elle cherche à donner une grande idée d'elle-même. Ses prétentions varient ainsi que ses intérêts. Vouloir les fixer, c'est lui donner des chaînes ; et, comme ses talents ne sont point dépendants du sol, elle échappe aux états qui veulent la subjuguer.

Les denrées et les marchandises de *transit* n'étaient point soumises aux droits établis par les communes : on eût craint de gêner les communications, et d'en détruire l'activité.

Les droits sur les marchandises et denrées de consommation devaient être modérés. On ne pouvait en établir que de très légers sur les objets de première nécessité. Il avait été reconnu que c'est l'excès de ces droits qui force les mesures tyranniques dans la perception. Les fraudes sont peu à craindre quand l'impôt n'est pas disproportionné, parce que personne ne trouve alors son intérêt à les commettre; conséquemment, un régime simple et peu dispendieux suffit. On n'est obligé d'être atroce et méfiant que lorsque l'appât d'un gain considérable invite le commun des hommes à la contrebande, ou que les meilleurs citoyens sont forcés, par le soin de leur subsistance, à devenir malhonnêtes gens.

Le *capage,* qui était une sorte de capitation municipale, ne pouvait être employé pour l'acquittement des charges communes. Il était destiné à des réparations ou à des dépenses dont l'utilité ne se rapportait qu'à l'intérêt propre

des habitants, comme s'il s'agissait de la construction ou de la réparation d'une horloge ou d'une église. Cet impôt était odieux, parce qu'il était personnel. On n'en usait jamais dans les villes de commerce, parce que dans ces villes il eût été difficile de graduer l'opinion que l'on pouvait se former de la fortune des contribuables. Un impôt personnel sur des négociants eût été aussi injuste qu'impolitique; il aurait eu l'inconvénient d'accabler les petits marchands, de n'atteindre que très légèrement les gros, et de menacer le crédit de tous. Pour graduer les fortunes, il faut pénétrer ou supposer des secrets que le négociant ne révèle pas. On est forcé d'exercer une inquisition aussi humiliante qu'infructueuse. Les vicissitudes inséparables d'une profession aussi orageuse que celle du commerce peuvent à chaque instant rompre toutes les mesures; et tous les contribuables répugnent à un impôt qui, dans ses effets, produit encore plus d'injustices qu'il n'est injuste dans son principe.

L'impôt du timbre avait toujours été usité en Provence, comme dans tout le reste de la France. Cet impôt est commode pour l'autorité qui le perçoit, et il n'a rien d'affligeant pour le citoyen qui le paie.

L'enregistrement, connu autrefois sous le nom de *contrôle*, était également d'un usage universel. Il est recommandé, à la fois, et par l'intérêt du fisc, et par celui d'une bonne police. Il assure la vérité des contrats et des actes entre citoyens. Mais il cesse d'être utile, il devient même funeste, quand il est excessif. L'excès des droits fait que les hommes, toujours plus frappés d'un bénéfice actuel que d'un danger à venir, deviennent confiants par avarice, et compromettent leur sûreté par des conventions verbales ou cachées qui sont incapables de la garantir.

Chaque commune, relativement à ses facultés, imposait annuellement une somme déterminée pour les cas imprévus. Il en est du public comme des particuliers, qui se ruinent lorsque leur prudence ne met pas en réserve une portion de leurs revenus pour les cas fortuits.

Dans les occasions urgentes, on pouvait recourir à la voie de l'emprunt; mais on était obligé, par la même délibération, d'établir un impôt suffisant pour faire face au paiement de l'intérêt, et pour opérer l'extinction progressive du principal. Cette sage combinaison de l'emprunt avec l'impôt assurait des ressources promptes dans les temps difficiles, qui ne permettent pas d'attendre le recouvrement toujours lent des impositions ordinaires, et elle garantissait la libération de la dette publique, sans une trop grande surcharge pour les particuliers.

L'esprit d'une sage liberté qui tend toujours à l'affranchissement des personnes avait fait établir le principe salutaire que les impositions sont réelles. Avec ce principe, on avait écarté tous les priviléges personnels. L'égale contribution aux charges publiques était une maxime fondamentale du pays. Ecclésiastiques, religieux, chevaliers de Malte, militaires, magistrats, tous avaient plié sous cette maxime; et si nous avions encore quelques restes des exemptions féodales, la raison les minait et nous en faisait journellement justice.

Les douanes à l'intérieur étaient prohibées. Le gouvernement ne pouvait pas en établir sur notre sol. Un ancien statut proclamait la liberté du commerce des grains, et cette liberté avait eu force de loi parmi nous avant qu'on fût assez éclairé ailleurs pour en faire un objet de doctrine.

En rendant compte de ce qui se pratiquait dans les pays méridionaux de la France, je n'ai fait qu'invoquer les leçons de l'expérience contre les principes trop généraux et trop absolus de certains systèmes d'économie politique. Dans l'administration comme dans les sciences, il faut raisonner sur des faits.

CHAPITRE XXXIII.

Par quelles circonstances les philosophes sont-ils devenus une puissance dans nos gouvernements?

Quand nous contemplons tout ce qui se passe autour de nous; quand nous considérons les biens et les maux qui semblent avoir leur source commune dans nos connaissances et dans nos lumières; quand nous fixons nos regards sur les grands changements qui s'opèrent avec tant de rapidité, et qui ébranlent tant d'institutions à la fois, nous nous demandons, avec une inquiète curiosité : Par quelle force invisible tout système de philosophie, vrai ou faux, produit-il subitement, de nos jours, une commotion générale dans le monde?

Je crois entrevoir du moins la réponse à cette question dans le pouvoir extraordinaire que les écrivains philosophes exercent depuis un demi-siècle sur les esprits, et dans les diverses circonstances qui ont concouru à leur faire obtenir ce pouvoir.

Partout et dans tous les temps les hommes éclairés ont eu plus ou moins d'influence sur ceux qui ne l'étaient pas; mais, dans le siècle présent, ces hommes ne sont devenus une puissance que par les causes qui leur ont facilité les moyens et qui leur ont inspiré le désir de former, en quelque sorte, une corporation ou même un parti.

En général, l'esprit raisonneur divise plutôt les hommes qu'il ne les unit. L'émulation entre les savants ne produit presque jamais que des rivalités, des jalousies et des haines. Il y a bien plus fréquemment guerre que paix

entre ceux que les opinions ou les systèmes séparent, ou qui, courant la même carrière, ne peuvent se promettre les mêmes succès. Il paraît donc contraire à la nature même des choses que l'on puisse supposer entre des savants et des philosophes une union générale et imposante.

Mais si, malgré leurs divisions particulières, ces philosophes avaient ou croyaient avoir des ennemis communs à combattre; si, pour l'avancement des lumières et des sciences, la puissance publique les avait réunis en sociétés littéraires ou en académies, de manière que l'esprit de système ou de jalousie pût quelquefois faire place à l'esprit de corps, il faut convenir que l'hypothèse ne serait plus la même, et que les hommes dont nous parlons seraient avertis de ne pas oublier leur intérêt commun pour leurs querelles privées. C'est précisément ce qui s'est vérifié parmi nous. Suivons les faits.

On a vu, dans les second et troisième chapitres, comment, après la renaissance des lettres en Europe, il se forma insensiblement, dans toutes les classes de la société, des savants, des littérateurs et des philosophes. Ces hommes trouvèrent le clergé en possession de tout l'enseignement public. Les nobles dédaignaient encore d'apprendre à lire et à écrire. La multitude vivait dans l'ignorance et dans la servitude : on ne faisait guère étudier que ceux qui se destinaient à la cléricature.

Mais, quand le mouvement eut été donné, les progrès dans les sciences furent assez rapides. Ce nouveau développement de l'esprit humain effraya les théologiens, qui n'avaient eu jusque alors à côté d'eux que quelques géomètres, dont la concurrence était peu inquiétante pour la théologie. On attaqua, avec autant d'imprudence que d'injustice, de simples systèmes de physique et d'astronomie. Les philosophes souffraient impatiemment le joug; mais les circonstances ne leur permettaient pas de le secouer. Qu'eussent-ils pu faire dans un temps où tous les états étaient asservis à la domination, pour lors si excessive, de la cour de Rome?

Cependant la masse des lumières augmentait. On fonda des universités, on les dota, on les multiplia. On établit des *compagnies* de littérateurs et de savants. Ces *compagnies* eurent un institut, des assemblées, des correspondances. La république des lettres fut organisée.

Cette espèce d'organisation politique manquait aux philosophes de l'antiquité. Chacun d'eux avait son école et ses disciples ; mais ils n'avaient entre eux aucun moyen de confédération ; ils n'avaient point d'existence commune, avouée par la politique ou par la loi.

Ce qui manquait encore aux philosophes de l'antiquité, c'était un point de ralliement. L'école d'un philosophe rivalisait avec celle d'un autre philosophe ; mais les philosophes, pris collectivement, ne rivalisaient avec personne : car les prêtres païens, qui n'étaient occupés que d'augures, de cérémonies et de rites, n'étaient pas pour eux des rivaux.

Il en a été autrement dans nos temps modernes. Le christianisme est une religion essentiellement enseignante. Le ministère des pontifes est un ministère de prière et de prédication ; ils ont été envoyés pour sanctifier et pour instruire. Or, il était bien difficile qu'il ne s'établît pas des rapports de rivalité et de haine entre les ministres d'une religion essentiellement enseignante, et les philosophes, qui ont toujours aspiré au droit exclusif d'enseigner.

Cette terrible lutte s'était manifestée dès la naissance du christianisme : alors ce fut le christianisme qui l'emporta. Il combattait contre l'idolâtrie, que la philosophie ne pouvait long-temps ni raisonnablement défendre. Il imposait, par sa morale, à la philosophie même.

Dans nos temps modernes, les philosophes n'ont eu d'abord ni le courage ni même l'idée d'attaquer une religion qui, par la pureté de ses maximes et par la spiritualité de ses dogmes, avait mérité de devenir celle de tous les peuples instruits et éclairés. Mais, regardant la métaphysique et certaines parties de la morale comme des

portions de territoire qui demeuraient contentieuses entre la religion et la philosophie, ils firent quelques incursions que souvent les théologiens repoussèrent avec plus d'aigreur que de discernement et d'habileté.

La marche des philosophes était timide; mais il survenait par intervalles des événements qui les encourageaient. Voyait-on s'élever une dispute dans l'Eglise, les philosophes prenaient parti contre l'autorité. En protégeant la faiblesse contre la force, en fournissant des armes aux esprits turbulents et inquiets, ils travaillaient à leur propre indépendance. Je ne les accuse point d'un projet formé et suivi, dont l'hypothèse serait invraisemblable; mais ils étaient conduits et entraînés par ce penchant naturel à tous les hommes, qui les porte constamment à favoriser tout ce qui peut les consoler de n'avoir pas la puissance.

Comme il est plus aisé d'user de sa force que de l'arrêter, comme les hommes modérés sont infiniment plus rares que les hommes vertueux, il arrivait quelquefois que les ecclésiastiques, même les mieux intentionnés, abusaient ouvertement d'un crédit qu'ils croyaient ne jamais devoir perdre. Ils en abusaient contre les particuliers, contre les princes, contre les peuples. Il arrivait de là que les peuples, les princes et les particuliers, avaient fréquemment besoin de chercher des défenseurs et des auxiliaires. Les philosophes se montraient alors avec avantage sur la scène: ils prêchaient la tolérance; ils déclamaient contre la superstition et le fanatisme; ils ralliaient à eux tous les mécontents. Les gouvernements faisaient d'autant plus de cas de l'appui de la philosophie, que, n'osant, par respect pour la religion, se livrer à des actes de violence et de schisme, ils trouvaient commode que la philosophie sapât à petit bruit les inquiétantes et fausses prétentions de certains théologiens. Il faut même avouer que cette manière d'abattre les théologiens par les philosophes a été la plus efficace contre les dangereuses doctrines des ultramontains: car des guerres, heureuses ou malheureuses,

des hostilités d'éclat, ne détrompaient personne ; c'était toujours à recommencer. Les violences ne faisaient qu'aigrir les préjugés. Mais quand on sut employer l'art d'opposer des arguments logiques aux distinctions de l'école, des principes à des sophismes, des raisonnements solides à des textes mal appliqués ; quand on sut, avec les règles d'une saine critique, distinguer les faux documents d'avec les véritables, et ramener la religion à la sainte et majestueuse simplicité des premiers âges, on n'eut plus à redouter des condamnations vagues que la religion, mieux entendue, désavouait elle-même. Les entreprises devinrent moins fréquentes; la science désarma l'ambition; les gouvernements furent plus fermes, et les peuples plus instruits et plus tranquilles.

Ces succès donnèrent à la philosophie une autorité qu'elle n'avait point auparavant, et qu'il lui était si difficile d'obtenir chez des nations pour la plupart uniquement guerrières et militaires. On s'aperçut que, s'il fallait savoir se battre, il fallait aussi parfois savoir raisonner. Les philosophes ne furent plus regardés comme des hommes livrés à de vaines spéculations, et étrangers aux affaires de la société. Ils flattèrent les magistrats et les souverains, après les avoir servis. Ils en furent honorés à leur tour. Il y eut une sorte de coalition entre la philosophie et la magistrature séculière, entre la raison et la souveraineté.

Le clergé continua d'être le point de mire de tous les philosophes. La politique les laissait faire, même dans les états où l'on avait le plus courageusement repoussé les prétentions ecclésiastiques, parce qu'on craignait toujours de voir renaître ces prétentions, qui continuaient d'asservir des états voisins. La liberté des peuples qui avaient secoué le joug ressemblait encore trop à celle des affranchis. Nous avons vu de nos jours un bref fulminé contre le duc de Parme et les cours de Vienne et de Naples, aux prises avec la cour de Rome, sur des points qui intéressaient essentiellement la police des états.

Là où, comme en France, le clergé depuis long-temps

n'osait plus manifester de grandes prétentions, il possédait de grands biens, et il jouissait de grands priviléges. Il avait quelquefois la maladresse d'inquiéter les consciences pour des choses qui n'étaient point la religion, d'ouvrir des querelles de juridiction avec les parlements, et de braver l'autorité royale pour soutenir des concessions abusives comme des droits divins (1). Les philosophes prenaient toujours plus ou moins de part à ces querelles; ils en profitaient habilement pour accroître leur influence, en décriant celle de leurs éternels rivaux. La noblesse, jalouse des richesses et des droits du clergé, applaudissait aux déclamations de la philosophie. La nation voyait avec indifférence des dissensions étrangères à son bonheur, et qui n'avaient trop souvent de réel que l'importance avec laquelle on les traitait, ou les troubles dont elles étaient la cause. Le gouvernement n'était pas fâché qu'on lui fît justice de quelques esprits turbulents qui le fatiguaient, et il avait quelquefois intérêt de perpétuer des disputes qui faisaient diversion à d'autres objets sur lesquels il eût craint de fixer l'attention générale. Ainsi, les philosophes, réunis par un but fixe et par le conflit de tant d'intérêts divers, acquéraient peu à peu un pouvoir dont il ne se méfiait point, parce qu'il était sans appareil, mais un pouvoir tel, qu'il devait un jour miner tous les autres.

J'ai remarqué ailleurs que, depuis la découverte du Nouveau-Monde et la grande extension du commerce, tous les gouvernements ont senti le besoin d'avoir une marine et des richesses, et conséquemment que tous les esprits se sont tournés vers les sciences et les arts, parce que, dans la situation où se trouvent les diverses nations policées, aucune ne peut devenir puissante et riche, si elle ne cultive les arts et les sciences. Dans la paix comme dans la guerre, tout l'avantage, au moins pendant quel-

(1) On n'a qu'à voir les différents du clergé et de la cour, à l'occasion de l'établissement des vingtièmes.

que temps, est pour celle qui peut la première profiter d'une découverte utile, ou faire l'heureuse application d'un nouveau principe philosophique. On comprend combien cette circonstance a été favorable à nos savants, à nos philosophes modernes. Et il faut convenir que l'accroissement de considération et de crédit qu'ils ont obtenu a été bien mérité. En effet, ce sont leurs travaux et leurs succès qui nous ont encouragés à la culture des sciences et des arts, en nous donnant l'espérance bien fondée d'y réussir. « Ce qui rend les découvertes de ce siècle si « admirables, dit Montesquieu, c'est que ce ne sont pas « des vérités simples qu'on a trouvées, mais des métho- « des pour les trouver. Ce n'est pas une pierre pour l'é- « difice, mais les instruments et les machines pour le « bâtir en entier. Un homme se vante d'avoir de l'or, « un autre se vante d'en savoir faire ; certainement « le véritable riche serait celui qui saurait faire de « l'or. » Il était donc naturel que, dans nos sociétés, constituées comme elles le sont, les savants et les philosophes, créateurs de toutes les bonnes méthodes, fussent portés au plus haut degré de célébrité et de gloire. Aussi on les a vus fixer l'attention des plus grands souverains ; ils ont été appelés dans les cours ; on s'est entouré d'eux ; ils ont été consultés sur tout : l'univers est devenu comme leur patrie. Les nations rivales et ennemies, au milieu de leurs plus sanglantes hostilités, ont garanti l'inviolabilité de ces hommes, destinés à être la lumière du monde, et en qui on paraît respecter l'espèce humaine tout entière.

Dans nos gouvernements qui, par leur constitution, se sont trouvés plus intéressés à des questions de commerce et de finance qu'à des questions de mœurs, la culture des sciences exactes et les découvertes dans les arts ont opéré, en faveur des philosophes de nos jours, la révolution que l'étude et l'enseignement de la morale avaient opérée en faveur des philosophes de l'antiquité, qui vivaient dans des républiques où les mœurs étaient si né-

cessaires aux hommes libres, et où les arts, peu avancés, étaient abandonnés à des esclaves.

Lorsque notre philosophie moderne n'osait, sur les points de morale, entrer en concurrence avec la religion, et qu'elle était réduite à quelques systèmes de métaphysique ou à de vaines hypothèses, on rencontrait, par intervalles, quelques hommes qui faisaient plus de bruit que d'autres et qui se montraient avec éclat. Mais la vénération que l'on témoignait à ces hommes n'était que le respect superstitieux de l'ignorance ou de la fausse science pour des choses qu'on n'entendait pas. Le public ne pouvait prendre une véritable part à des discussions aussi vaines qu'inintelligibles ; et c'était un grand mal pour les philosophes eux-mêmes, quand une politique timide s'en mêlait. Tout changea quand la curiosité, réveillée par de grands intérêts, fut appliquée à des objets dont la connaissance fut liée à la prospérité des nations et des empires. D'abord la philosophie, jusque là releguée dans une région inconnue, eut l'air de venir habiter avec nous. Les philosophes abandonnèrent leurs recherches contemplatives; ils échangèrent des idées contre des faits, des chimères contre des réalités; ils sentirent davantage la nécessité de leur association et de leurs efforts communs. Car, si l'on peut marcher seul quand on croit n'avoir besoin que de se livrer à ses propres spéculations, on sent qu'il est nécessaire de vivre en communion avec d'autres quand on s'occupe de choses où les connaissances de chaque savant ne peuvent être garanties que par les observations et l'expérience de tous. Au scandale des disputes succéda l'heureux concours des lumières. La science fut moins isolée et mieux affermie. Il se forma une espèce de coalition indélibérée entre les hommes éclairés de toutes les parties du globe. Cette confédération universelle resserra les liens particuliers de fraternité qui existaient déjà entre les savants d'un même état. L'imprimerie assura et étendit les communications, et l'on vit s'opérer les prodiges qui ont si fort rehaussé la philosophie de notre siècle.

Les sciences morales étant le principal, et j'ai presque dit l'unique objet de la philosophie des anciens, ceux qui se livraient à ces sciences quittaient ordinairement la société et les affaires pour se retirer dans leurs écoles et ne parler qu'à leurs disciples. Leurs divers systèmes de doctrine étaient des espèces de religions civiles, qui étaient plutôt faites pour influer sur les actions de l'homme que sur celles du citoyen, et qui se proposaient plus directement le bonheur des individus que celui de la cité. Nos philosophes modernes, au contraire, livrés à des sciences qui leur donnent sans cesse des relations avec le dehors, ont été forcés de s'arracher à leur solitude pour se répandre dans la société. Ils ont eu besoin de l'appui de la richesse pour des expériences coûteuses, et de celui de l'autorité pour des entreprises qui ne pouvaient être encouragées que par elle. De plus, une découverte dans les arts faisait souvent ressortir quelque abus dans le gouvernement. Chaque nouvelle méthode que l'on découvrait donnait la solution de quelque problème d'administration économique. Insensiblement les rapports entre la philosophie et la puissance se sont multipliés, et, sur une foule d'objets, sans partager le pouvoir législatif, les philosophes ont été tout à coup associés à l'esprit de la législation.

A la vérité, si l'on pense que l'on accourait de toutes parts pour entendre les leçons des philosophes de l'ancienne Grèce, et que des cités entières se faisaient honneur d'être comptées parmi leurs disciples; si l'on pense que quelques uns de ces philosophes ont été les législateurs de leur patrie, et que d'autres ont donné des lois à des peuples étrangers, on trouvera bien difficile que nos philosophes modernes puissent, au moins pour le crédit et pour l'influence, soutenir le parallèle avec de tels hommes. Mais c'est ici qu'il faut avoir égard à la distinction des mœurs et des temps, si l'on veut être raisonnable et juste.

Je ne disconviens point qu'aucun philosophe moderne

n'a personnellement atteint le degré de considération et de gloire auquel certains philosophes de l'antiquité sont parvenus. Mais les circonstances ont tout fait. Il était plus aisé de faire sensation dans les petites cités d'autrefois que dans nos grands empires. Les anciens ne connaissaient point l'art de l'imprimerie ; ils n'avaient aucun des moyens d'instruction que nous avons. Les communications entre les villes, entre les peuples, n'étaient point ouvertes comme elles le sont. Les vérités et les connaissances ne pouvaient se propager avec la même rapidité ni avec la même certitude. Il semble alors qu'avec de plus grandes ressources nos philosophes modernes auraient dû obtenir de plus grands avantages. Et effectivement, ils ont eu en masse plus de succès réels pour la propagation des lumières, en général, mais beaucoup moins pour leur gloire personnelle. C'est la nature, c'est l'étendue, c'est la grandeur même de nos moyens, qui a produit cette différence dans les résultats.

Autrefois, pour avoir les secrets de la science, on était obligé de recourir directement à celui qui la professait ; ses pensées ne circulaient qu'avec ses paroles ; il fallait arriver jusqu'à la personne, si l'on voulait connaître la doctrine. De là, on entreprenait des voyages de long cours pour pouvoir assister aux leçons publiques d'un philosophe. Des milliers d'hommes s'ébranlaient pour entendre parler un seul homme. Cet homme rendait ses oracles de vive voix. Ses discours étaient écoutés en silence et recueillis avec soin. La mémoire des auditeurs n'en conservait que ce qui avait frappé leur esprit ou remué leur âme. Les étrangers rapportaient chez eux des sentiments d'admiration qui ne s'effaçaient plus. Le nom de l'orateur était dans toutes les bouches, et ses maximes dans tous les cœurs.

Depuis la découverte de l'imprimerie, chacun peut s'instruire chez soi. On lit, et on n'a plus besoin d'entendre. Comme on imagine que les écrits d'un homme nous offrent la partie la plus satisfaisante et la plus dis-

tinguée de lui-même, on est peu curieux, quand on a le livre, de s'enquérir de l'auteur, quoiqu'on ait très judicieusement observé que les bons auteurs valent toujours mieux que leurs livres.

Celui qui écoute a plus les dispositions d'un disciple; celui qui lit a plus les dispositions d'un juge. Le premier se laisse souvent entraîner, le second ne se laisse pas toujours convaincre.

Les principaux avantages de l'éloquence sont perdus pour le simple écrivain. Les anciens philosophes étaient donc plus heureux de n'avoir qu'à parler, que les nôtres de n'avoir qu'à écrire.

Autrefois, les talents et la science demeuraient constamment la propriété de celui qui les possédait, et qui n'avait que des moyens limités de faire participer les autres à ses propres richesses; il portait tout avec lui-même; il ne pouvait, pour ainsi dire, se séparer de son trésor. Il était personnellement la décoration de sa patrie, et un vrai bien public pour le genre humain. Ses ouvrages ne faisaient point oublier sa personne, car sa personne était nécessaire à son enseignement et à ses ouvrages. Sa mort était une calamité; et, selon la belle expression de Corneille, *l'univers entier décroissait en le perdant.* Aujourd'hui l'imprimerie met tout en communauté. La personne d'un écrivain n'est plus rien : ses écrits sont tout. Il vit souvent ignoré, dans un triste réduit; si on le rencontre, on croit toujours le trouver inférieur à lui-même. Aussi on ne voyage guère aujourd'hui que pour voir des statues, des monuments, des ruines; tandis qu'on voyageait autrefois pour voir des hommes.

Dans l'antiquité, la célébrité d'un philososophe commençait avec sa vie; chez nous, elle ne commence souvent qu'après sa mort. La raison en est qu'un philosophe, enseignant publiquement dans son école, avait un auditoire, et pouvait commander l'attention, le respect, la faveur; au lieu que des écrits, jetés dans le public, ne trouvent pas toujours des lecteurs, et qu'ils sont rarement

accueillis par les contemporains comme ils doivent l'être un jour par la postérité.

Enfin, dans l'antiquité, où les moyens d'instruction étaient difficiles, et où il fallait être riche de son propre fonds, on cherchait bien plus à être instruit qu'à instruire. Il y avait beaucoup de disciples, et peu de maîtres. Les réputations, les systèmes, les bonnes idées, étaient moins exposés à vieillir. Aujourd'hui un ouvrage, un système, est à peine publié, qu'une multitude d'auxiliaires, d'annotateurs, d'écrivains, s'en emparent pour en faire des extraits, des abrégés, ou pour y ajouter de volumineux commentaires. Les idées circulent promptement, mais déjà l'auteur principal est oublié. D'autres idées succèdent bientôt aux premières. On réfute, on contredit, on discute. Les écrits du jour font perdre de vue ceux de la veille, qui, à leur tour, sont écartés par ceux du lendemain. L'influence d'un homme et sa doctrine ne font jamais que passer. C'est ainsi que l'imprimerie, qui a été si utile à la philosophie, est devenue si fatale à la réputation et à la gloire personnelle des philosophes.

On entrevoit actuellement pourquoi les philosophes anciens jouissaient individuellement d'une si haute considération, et pourquoi certains d'entre eux ont obtenu une influence à laquelle celle d'aucun de nos philosophes modernes ne peut être comparée. Cependant, de nos jours, la philosophie a eu également ses *Lycurgue* et ses *Solon :* Guillaume Penn a fondé une colonie; Locke a fait des lois pour la Caroline; les Corses ont invité J.-J. Rousseau à leur donner une constitution, et les Polonais l'ont consulté sur les réformes à faire dans leur gouvernement.

Mais, quand je parle des philosophes anciens et modernes, pour fixer la mesure de leur influence respective, je n'entends pas comparer tel ou tel philosophe moderne à tel ou tel philosophe de l'antiquité. Je parle des philosophes en général, c'est-à-dire des philosophes considérés comme formant une classe déterminée. Or, je soutiens que les philosophes n'ont fait corps que de nos jours : car les

philosophes égyptiens n'étaient que des prêtres. Leur force était celle de la religion. Chaque philosophe grec était chef d'une espèce de secte. Mais les philosophes grecs entre eux ne formaient point de secte. Dans la république romaine, il n'y avait point de philosophes, selon le sens que nous attachons à ce mot. Il n'y a eu de philosophes à Rome que sous les empereurs. Je soutiens que c'est parmi nous seulement que les philosophes ont formé une classe, et qu'ils sont devenus, en masse, une véritable puissance dans l'état.

J'ai indiqué les principales causes de ce phénomène, dans les rapports communs de rivalité qui existaient entre les philosophes et un clergé essentiellement enseignant, qui s'élevait au-dessus d'eux ; dans l'organisation des savants et des gens de lettres en compagnies ou en sociétés littéraires ; et finalement, dans l'espèce de connaissances auxquelles nos philosophes se sont particulièrement livrés, connaissances presque toutes liées à des objets de prospérité publique et aux affaires de la société. Il s'agit de suivre, dans ce moment, tous les effets que ces causes principales, séparément ou ensemble, ont produits, et de démêler les causes accessoires qui s'y sont jointes.

La rivalité permanente des philosophes et des prêtres communiqua à la première de ces classes d'hommes la force d'un véritable parti. On devint intolérant en prêchant la tolérance, et une sorte de fanatisme philosophique sortit des cendres du fanatisme religieux, qui s'éteignait de jour en jour. On eût dit qu'à mesure que les ecclésiastiques devenaient plus raisonnables, les philosophes l'étaient moins. La passion de ces derniers contre le clergé croissait avec leurs succès. Ils n'avaient d'abord attaqué que les abus des ministres de la religion, quelques uns attaquèrent la religion même, et ce mal, le plus grand que l'on puisse faire, ne peut être compensé par aucun bien.

Les magistrats, les gouvernements, qui craignaient encore l'ancienne puissance du clergé, et qui ne s'occupaient

que de la leur, virent avec assez d'indifférence les premiers coups que l'on portait aux vérités chrétiennes. On brûlait les livres, on traitait les personnes avec courtoisie. Le clergé, de son côté, rassuré sur son existence religieuse par sa grande existence politique, n'était pas frappé autant qu'il aurait dû l'être de la nouvelle guerre qu'on lui déclarait. Il n'opposa que les censures, les condamnations *in globo*, les refus de sacrements ou de sépulture. Il réveillait par là d'anciennes jalousies, sans repousser efficacement les nouvelles erreurs; les philosophes crièrent à l'oppression. Ils dirent aux magistrats : *Brûler n'est pas répondre.* Ils dirent au clergé : *Les fidèles vous demandent des preuves, et non des condamnations, qui ne prouvent rien.*

On voulut par intervalles user de violence, pour arrêter par des exemples imposants la licence des écrits et des libelles irréligieux. Mais depuis que l'hérésie avait divisé les états chrétiens, on ne pouvait, pour cause de religion, être persécuté dans un pays, sans trouver protection dans un autre. Il y eut des villes d'asyle pour les philosophes. Genève devint à la fois l'atelier et la patrie de Voltaire. Tout était librement imprimé à Amsterdam et dans quelques autres cités importantes. L'irréligion circulait avec le commerce. Des corps entiers de nation embrassaient la défense d'un écrivain qui leur paraissait opprimé. On proclamait, dans une grande partie de l'Europe, la liberté la plus absolue de conscience. Les gouvernements, qui auraient voulu s'opposer à ce torrent, et qui s'aperçurent que déjà, pour certains objets, le ressort de la force était usé, se consolèrent de leur impuissance par leur inaction, sans daigner s'enquérir si la force était réellement l'unique moyen que l'on pût employer pour gagner, pour conduire, pour ramener les hommes.

Afin de tempérer l'esprit d'indépendance et de hardiesse que manifestaient les philosophes, on multiplia, dans les sociétés littéraires de France, les membres choisis dans les premiers ordres de l'état, c'est-à-dire les prélats, les ducs, les gouverneurs de provinces et autres personnages

importants. L'opération ne répondit pas aux vues qu'on s'était proposées. Les philosophes ne devinrent pas courtisans, à la manière désirée par la cour; et les courtisans se façonnèrent à la manière des philosophes. Cela devait être. L'esprit du temps l'emporta. Comme autrefois des monarques puissants avaient quitté le sceptre, et s'étaient ensevelis dans un cloître, ainsi, par la nouvelle direction que le goût des arts et des sciences avait donnée aux pensées des hommes, on avait déjà vu la reine Christine de Suède abdiquer la couronne pour vivre uniquement comme femme savante. Pierre Ier, empereur de toutes les Russies, était venu travailler pendant plusieurs années comme simple apprenti dans les arsenaux de la Hollande. Sous nos yeux, Frédéric II, roi de Prusse; Catherine II, impératrice de Russie; Joseph II, empereur d'Allemagne; Léopold, grand-duc de Toscane, faisaient publiquement asseoir la philosophie sur le trône. Comment de simples prélats, de simples gentilshommes, n'eussent-ils pas été sensibles à cette réputation philosophique qui flattait les souverains eux-mêmes?

D'abord, ce ne fut que la vanité qui, dans l'épiscopat, dans la noblesse et dans les cours, gagna des disciples à la philosophie. Bientôt une ambition plus réelle se joignit à la vanité. J'ai dit que nos philosophes modernes, essentiellement occupés d'objets liés à la richesse des empires, avaient des rapports habituels avec les gouvernements; ils entreprirent de diriger l'autorité dans presque toutes les questions d'administration publique. Dans ces questions, ils étaient souvent divisés, entre eux, de système et d'intérêt; mais tous se réunissaient à vouloir être les tuteurs de la puissance. Depuis long-temps, en France, il n'y avait plus d'assemblées nationales ou politiques. Les nobles, les grands, s'estimèrent trop heureux de pouvoir, comme philosophes, s'assurer une influence qu'ils avaient perdue comme citoyens. Toutes les opérations du gouvernement, toutes les nouvelles lois, furent hautement discutées dans les cercles, dans les académies, dans les rassemblements d'économistes ou d'encyclopédistes, et

l'on vit s'élever une sorte de magistrature séculière, qui jugeait les lois, les ministres et les princes, qui se donnait l'initiative dans la réforme de tous les abus, qui blâmait sévèrement le mal pour se rendre populaire, qui savait même censurer le bien lorsqu'elle ne l'avait point recommandé, qui aspirait à devenir le régulateur de tous les pouvoirs, et dont les oracles semblaient être ceux de la raison universelle.

Un tel ordre de choses ne pouvait naître dans les républiques de la Grèce et de Rome, parce que, dans ces gouvernements, la puissance, au lieu d'être exclusivement dans les mains d'un seul ou de quelques uns, était dans les mains de tous, et qu'il ne restait rien à faire à la philosophie pour la liberté. De là je remarquerai que, même de nos jours, plus les gouvernements ont été libres par leur constitution, moins les philosophes ont réussi à y former une classe particulière et dominante. Ainsi, en Angleterre, les philosophes n'ont jamais formé une secte. Ils n'ont jamais pu y rivaliser avec l'autorité, parce que la majesté des délibérations nationales, et l'espoir ou la facilité qu'avaient tous les hommes influents de participer légalement à ces délibérations, prévenaient ou paralysaient toutes ces associations isolées, qui ne pouvaient avoir la même faveur ni la même majesté, et qui demeuraient étrangères au corps de la nation. Ce que je dis de l'Angleterre, je le dis de la Suisse, des Provinces-Unies de Hollande, et de tous les pays qui jouissaient d'une certaine liberté politique. Mais les philosophes étrangers, qui avaient plus de considération que d'influence proprement dite dans leur patrie, devenaient d'utiles auxiliaires pour les nôtres, qui étaient, dans leur pays, la seule classe d'hommes enseignante et délibérante sur tous les objets qui pouvaient intéresser le public.

On m'accuserait de partialité pour ma nation si j'osais dire que la philosophie (1) est née en France; mais je dirai

(1) Voy. sa définition, tome 1er, chap. 1er, de cet ouvrage.

que c'est en France que les circonstances ont le plus favorisé la domination des philosophes.

Dans cette vaste monarchie, les premiers ordres avaient plié sous l'autorité royale; les restes de l'ancien gouvernement germanique avaient entièrement disparu; la nation, sous un climat heureux, et sur un sol fertile, était parvenue au plus haut degré de civilisation; ses maîtres étaient aussi jaloux de son amour et de son estime que de leur propre puissance. Les lumières, la politesse des mœurs, l'esprit de société et celui des affaires, devinrent des barrières contre le pouvoir absolu. C'est bien dans un tel pays que les philosophes, dépositaires naturels de toutes les connaissances, et juges suprêmes de toutes les réputations, semblaient, au défaut de toute représentation nationale, être invités à remplir l'office d'une sorte de tribunat. Ils le firent. Leurs efforts furent secondés et encouragés par la conduite de ces cours souveraines, connues sous le nom de *parlements*, que le despotisme des ministres menaçait souvent, et qui étaient obligées de chercher une force dans l'opinion; ils le furent par la destruction des jésuites, auxquels succédèrent, pour l'éducation de la jeunesse, des laïques ou des congrégations libres, toujours moins prévenues en faveur des *préjugés*, moins dominées par l'esprit de corps, et toujours plus disposées à suivre l'esprit général de leur siècle qu'à se donner un esprit particulier. Les efforts des philosophes furent encore secondés par la décadence de tous les ordres religieux, dont l'avilissement fit refluer dans le parti philosophique tous les esprits ardents et inquiets que le cloître absorbait autrefois; par la fausse politique de nos monarques, qui, voulant à la fois profiter de la religion, et n'avoir point à craindre ses ministres, cherchaient, par mille distractions temporelles, à les détacher de tout intérêt spirituel, et trouvaient plus facile de les corrompre que de les contenir; par le discrédit dans lequel était insensiblement tombée l'éducation des colléges, et qui engagea les gens riches et puissants à prendre, pour leurs

enfants, des instituteurs particuliers, que les philosophes formaient et distribuaient dans les familles ; enfin, par la facilité que donna l'imprimerie de publier des journaux, des pamphlets, des écrits de toute espèce, et d'imposer ainsi aux petits comme aux grands de la terre.

La corruption des mœurs descend du prince aux sujets; l'influence de l'opinion monte des sujets au prince. Ce fut donc une bien grande puissance que celle dont les philosophes se trouvèrent investis, puisqu'elle s'exerça sur la nation tout entière, et par elle sur le souverain lui-même.

Si, à la vue de l'immense et active influence que les philosophes de France ont eue dans les affaires de la religion et dans celles de la politique, l'on me demande pourquoi cette influence philosophique, qui a paru se montrer et se répandre partout, n'a pourtant pas opéré les mêmes effets dans d'autres grandes monarchies de l'Europe, je crois pouvoir en donner la raison.

En France, le servage a été détruit plus tôt qu'ailleurs; les fréquents débats de l'autorité royale avec les seigneurs feudataires, la vivacité, le courage, l'industrie et la légèreté même de la nation, avaient précipité cette révolution importante. Après l'affranchissement des communes par Philippe-Auguste, et après l'introduction du tiers-état dans les états-généraux par Philippe-le-Bel, le peuple français prit un essor rapide. Il se civilisa, et il commençait à s'éclairer, tandis que, dans les autres grands états, les peuples continuaient à languir dans l'esclavage et dans la barbarie. Je crois avoir dit que l'esprit militaire et certaines idées de chevalerie avaient long-temps fait dédaigner à la noblesse française la culture des lettres. En conséquence, quand il fallut être lettré pour pouvoir conduire les affaires, on fut obligé d'abandonner à ceux qu'on appelait alors le *tiers-état* (1) tout ce qui était police, administration,

(1) Voy. Loyseau dans son *Traité des seigneuries*.

justice et finances. L'indolence et la corruption des cours, l'habitude paisible du pouvoir, le temps qu'il faut donner à l'intrigue, l'intérêt que l'on a presque toujours de tenir les princes dans l'ignorance, la crainte que l'on a ordinairement pour les hommes de mérite, écartent assez constamment du trône les vertus, les lumières et les talents. Le concours de toutes ces circonstances fit que la nation était déjà très avancée, lorsque le souverain et la cour l'étaient moins; en sorte qu'à l'époque de l'étonnante révolution qui s'opéra dans les esprits, et que tant de causes avaient insensiblement amenée, la nation eut le sentiment profond de sa force, et le gouvernement n'eut que le secret de sa faiblesse; la puissance fut, pour ainsi dire, conquise par la philosophie.

Il en arriva autrement dans les états où le peuple n'était encore qu'ignorant et esclave. Là, les princes furent les premiers à portée de profiter des lumières qui commençaient à se répandre chez les peuples voisins ou éloignés. Leurs sujets, sans communication avec les nations éclairées, demeuraient ensevelis dans les plus épaisses ténèbres. Là, l'autorité continua d'être l'arbitre suprême de ses propres opérations. Ainsi, Pierre Ier, empereur de Russie, était philosophe, tandis que ses sujets n'étaient pas encore des hommes. Il bâtit une capitale avant d'avoir une nation. Nous avons vu de nos jours Joseph II, voulant affranchir ses peuples de l'autorité que la cour de Rome exerçait dans quelques provinces, trouver en eux plus d'obstacles que dans la cour de Rome elle-même. Ces princes ne pouvaient opérer les moindres réformes, tandis qu'en France, l'autorité, entraînée par l'opinion publique, n'opérait jamais assez de réformes et d'innovations.

L'Allemagne compte depuis long-temps des savants et des philosophes célèbres. Mais dans une vaste contrée partagée en une foule de petits gouvernements divers, ces savants et ces philosophes s'occupaient plus de leur considération personnelle que d'une influence dont ils n'avaient pas même l'idée. Vivant dans les petites villes, et

ordinairement pourvus de quelque chaire de professeur, ils étaient plus flattés d'attirer un grand concours d'étudiants dans leurs écoles que travaillés de l'ambition de former des prosélytes dans la société. Leurs ouvrages, presque toujours écrits dans une langue morte ou étrangère, ne pouvaient devenir populaires; ils avaient plus de relations avec le dehors qu'avec l'intérieur de leur pays. La *métaphysique* et la *jurisprudence* étaient les principaux objets de leurs recherches, et, dans ces deux grandes sciences, ils étaient avertis, par leur situation, de ne professer que ce qui pouvait être publiquement et légalement enseigné dans les universités : ils étaient plutôt les prêtres que les censeurs de la législation.

Je sais que l'Allemagne a été le berceau de presque toutes les sectes religieuses, et que l'on s'y exalte facilement pour des opinions; mais cette disposition même a bien plus contribué à diviser les philosophes allemands qu'à les coaliser. De là, leur peu d'influence dans l'administration des gouvernements et dans les affaires politiques.

Je ne parlerai point des *illuminés*. D'après la procédure qui fut faite contre eux en 1785, et qui a été rendue publique, l'association des illuminés serait moins une société d'hommes instruits qu'une conspiration. Je ne ferai jamais le tort à la philosophie moderne de compter, parmi les moyens qui ont fondé sa puissance, des machinations ténébreuses qui lui sont certainement étrangères. Je ne parle et je ne puis parler que de cette philosophie, pour ainsi dire ostensible, dont la marche n'a d'abord été que le développement de la raison humaine elle-même, et dont, conséquemment, l'influence n'eût jamais été qu'utile, s'il était possible que les philosophes n'eussent pas leurs préjugés et leurs passions, comme les autres hommes, et qu'ils fussent moins dépendants qu'eux de toutes les séductions qui les environnent.

CHAPITRE XXXIV.

De l'influence réciproque des mœurs sur les faux systèmes de philosophie, et des faux systèmes de philosophie sur les mœurs.

J'ai rendu compte, dans le chapitre précédent, des diverses circonstances qui ont successivement accru la considération et l'influence des savants et des philosophes. Si cette influence et cette considération ont accrédité les vérités utiles, elles ont aussi favorisé la propagation des erreurs. Mais, dans le nombre de ces erreurs, il en est qui n'eussent jamais germé dans la tête des philosophes qui les ont publiées, ou du moins qui n'eussent jamais prospéré dans le public, si elles n'avaient été préparées et soutenues par l'esprit général et par les mœurs du temps.

Chacun vit dans son siècle: Descartes, Newton, Pascal, Leibnitz, ont vécu dans des temps où la religion conservait encore une grande force; ils ont été religieux. L'athéisme de Spinosa n'a point fait d'athées. La philosophie de cet auteur n'eut aucun succès réel dans le moment où elle parut. De nos jours, quelques plaisanteries de Voltaire ont fait un peuple d'incrédules. Les mauvaises idées, ainsi que les bonnes, ne s'établissent avec promptitude et avec facilité qu'autant qu'on est préparé à les recevoir. Ce qui est mauvais n'est pas toujours contagieux, comme ce qui est bon en soi n'est pas toujours convenable.

Ce serait donc une injustice d'imputer à la philosophie nos vices, nos désordres, nos infortunes, en fermant les yeux sur les diverses causes qui ont concouru à corrompre les mœurs et la philosophie même.

Trois choses, qui n'ont point échappé aux observateurs judicieux, caractérisent principalement notre siècle : l'esprit de découverte et d'invention, l'esprit de commerce et l'esprit de société. On sait comment ces choses sont nées parmi nous. On ne peut nier qu'elles n'aient été trois grandes sources de civilisation et de bonheur. L'esprit d'invention et de découverte a augmenté nos connaissances et nos moyens; l'esprit de commerce nous a délivrés d'une foule de préjugés destructeurs et il a multiplié nos richesses; nous sommes redevables à l'esprit de société des agréments de la vie. Mais il est dans la nature du cœur humain d'être plus sage et plus heureux dans la médiocrité que dans la haute fortune : cela est vrai pour les peuples comme pour les particuliers. La prospérité des individus n'est souvent qu'un écueil pour leur repos et pour leur vertu. Trop souvent aussi les progrès rapides d'une nation et sa prospérité sont un danger pour ses institutions et pour ses mœurs.

Quel était l'état des nations avant que le commerce eût donné un grand essor à l'industrie, aux sciences expérimentales et aux arts utiles, et avant que le désir et le besoin de la richesse eussent fait naître tant d'autres besoins et tant d'autres désirs? On ne connaissait que le sol qu'on occupait; on ne voyait rien au-delà de ce qui existait sur ce sol. Ceux qui s'étaient partagé le territoire étaient à la fois maîtres de la terre et des hommes. Les grands propriétaires de fonds laissaient un espace immense entre eux et les hommes qui ne possédaient rien ou peu de chose. Ces derniers n'avaient presque aucun espoir d'acquérir; les autres n'avaient que l'ambition de conserver. De là, chacun se bornait à vivre dans la situation où sa naissance l'avait placé. Comme les priviléges, les droits et les biens, étaient originairement venus de la puissance des armes, la profession militaire était la première de toutes; on dédaignait toutes les autres professions; le clergé seul obtint un crédit que la religion arracha à la force. Ceux d'entre les citoyens qui s'étaient voués au service de la

justice, ou à la culture des arts (en petit nombre) que l'on connaissait alors, étaient d'autant plus attachés à leurs devoirs ou à leurs travaux, que tout semblait leur imposer la nécessité de s'y renfermer. La multitude n'était rien. Dans un pareil ordre de choses, il devait y avoir moins de mobilité dans les idées reçues, plus de simplicité et de stabilité dans les mœurs, parce qu'il n'y avait presque jamais de révolution dans les rangs ni dans les fortunes.

Cette sorte d'immobilité physique et morale disparut insensiblement, quand les grandes découvertes et les grands événements qui, depuis le milieu du quinzième siècle, se succédèrent avec tant de rapidité, eurent donné une violente secousse au monde. Je crois avoir dit ailleurs comment alors l'esprit humain s'agita en tout sens, comment les sciences et les arts se propagèrent, comment le commerce s'étendit, et enfin comment tout se modifia d'après le nouvel ordre de choses qui naquit du concours de tant de circonstances. Je me bornerai à quelques réflexions relatives à l'influence que toutes ces diverses circonstances eurent plus directement sur l'esprit général et sur les mœurs.

Il a été remarqué que c'est moins la masse de nos richesses que leur nature et le mode de les acquérir qui ont mis, entre les temps anciens et modernes, cette différence extrême dont nous sommes les témoins. Quand les souverains vivaient de leurs domaines, quand des fonds de terre ou de vastes immeubles, acquis par la guerre et par la conquête, composaient la fortune des particuliers comme celle de l'état, la possession de tels biens, quelque immense qu'elle fût, diversifiait peu les jouissances et les désirs. L'idée de l'opulence n'était liée qu'à l'ambition du pouvoir; le reste des hommes n'avait pas plus l'idée du pouvoir que le désir de l'opulence. Il en fut autrement lorsque le développement du commerce eut fait connaître ce nouveau genre de richesses qu'on appelle *mobilières*, qui sont mille fois plus disponibles que les immeubles,

qui peuvent librement circuler partout, qui sont le patrimoine du travail et de l'industrie, et avec lesquelles l'homme le plus obscur peut aspirer à devenir le *facteur de l'univers*. Alors les grands propriétaires ne se trouvèrent pas assez riches; et les nouveaux parvenus, en devenant riches, conçurent l'espoir de devenir puissants.

Bientôt les richesses foncières ne furent plus en proportion avec les richesses commerciales. Celles-ci finirent par devenir nécessaires à la puissance; et, comme elles étaient dans les mains des citoyens ordinaires, qui seuls cultivaient les professions lucratives, les princes commencèrent à estimer davantage leurs sujets. Les grands se rapprochèrent de ceux qui n'étaient que riches, parce que ceux-ci étaient en possession de tous les avantages que l'opulence peut procurer aux hommes. Toutes les classes furent moins séparées; elles eurent entre elles plus d'affinité. De là, on vit naître de grands avantages. La civilisation se perfectionna, la prospérité fut plus grande; mais il arriva aussi que les richesses amenèrent le luxe, que le luxe produisit les vices qui en sont inséparables, et que chaque vice devint une contagion.

A mesure qu'on attacha un plus grand prix aux richesses, toutes les autres choses furent pour ainsi dire versées dans le commerce. Ceux qui avaient un nom en trafiquèrent; ceux qui n'en avaient point voulurent en acheter un.

L'or devint, pour ainsi dire, un pont de communication entre la cour et la ville. Les campagnes furent insensiblement abandonnées. L'éclat des honneurs fut terni par celui des richesses. La honte de certaines fortunes fut effacée par le besoin que l'on avait de la fortune. Il se forma partout une classe d'hommes oisifs, que l'opulence dispensait du travail; et l'oisiveté acquit une sorte de considération, qui dénatura toutes les idées et menaça les mœurs.

Les plaisirs, les jouissances du luxe, la crainte de l'ennui, et mille autres causes qui naquirent de celles-là, multiplièrent à l'infini les rapports entre les hommes. Le

langage s'épura autant que les mœurs se corrompirent. Chacun quitta sa famille pour refluer dans la société. On fut moins vertueux, mais plus maniéré. Les grandes cités devinrent les écoles du bon goût, et le domicile de tous ceux qui couraient après la fortune, la dissipation, les voluptés et les plaisirs.

Le besoin de la richesse et du luxe, qui avait déjà produit une si grande révolution dans l'état et dans les mœurs, mit le gouvernement dans une telle situation, qu'il ne pouvait plus faire aucun bien sans compromettre toujours davantage l'état et les mœurs. Ainsi, les plus petites fonctions ne purent être encouragées que par de grands revenus. On ne pouvait payer les belles actions que par des dons immenses, qui corrompaient encore la vertu en la récompensant. L'honneur est un trésor qui ne s'épuise pas. Un gouvernement conservait toujours à peu de frais une grande influence quand il pouvait, en échange de grands services, décerner des honneurs qui ne lui coûtaient rien; mais l'or et l'argent s'épuisent. Tout fut donc perdu quand la plus juste récompense d'une vertu utile ne s'offrit plus à l'esprit qu'avec l'idée odieuse d'une dépense accablante.

Pour soutenir le poids du gouvernement, il fallut des emprunts et des impôts. Comme on ne pouvait rien faire qu'avec de l'argent, on voulut faire argent de tout. On créa une foule d'offices et on les vendit. Ceux qui avaient la fortune purent acheter la puissance. Le mérite pauvre fut écarté des places, et on en créa de nouvelles pour l'opulente ignorance qui pouvait les payer. Ces créations arbitraires d'offices nouveaux avaient le double inconvénient de dégénérer en surcharge pour le peuple, et en abus pour l'ordre public. Les plus fausses idées se glissaient partout.

On vit naître, dans le même temps, le système de la dette publique; système si utile quand on sait le diriger avec sagesse, et si dangereux quand on n'y voit qu'une ressource pour les fantaisies, l'avidité et l'ambition. Le désordre des finances précipita la dégradation des mœurs.

On se perfectionnait pourtant dans la littérature, dans les sciences et dans les arts; mais il y avait un dépérissement général dans tout ce qui n'appartenait pas à ces trois choses, dont les nouvelles générations tiraient leur principal lustre, et sur lesquelles l'Europe semblait fonder tout son espoir. Les conquêtes de Louis XIV, son caractère et sa gloire, soutinrent encore, pendant quelque temps, l'honneur militaire, les institutions religieuses, et une sorte d'enthousiasme national, qui avait quelquefois les effets de l'amour de la patrie.

Mais, sous la régence, la corruption parvint à son comble, parce que rien n'en arrêta plus les progrès. Les vices, jusque alors cachés ou contenus, se montrèrent sans déguisement. Toutes les passions méprisables acquirent un caractère de hardiesse qui, dans les bons temps, n'avait été que l'apanage de la vertu. Le bouleversement des fortunes, préparé par une longue suite d'événements, et rendu inévitable par une administration désastreuse, ajouta à la corruption des mœurs. Sur les ruines des anciennes familles, qui conservaient encore quelque chose de l'esprit antique de la nation, on vit s'en élever subitement de nouvelles, qui ne connurent que les excès d'un luxe insolent, et qui osèrent tout braver. Une dépravation, à la fois profonde et frivole, fit des progrès effrayants dans toutes les classes.

Il n'y eut plus ni gravité ni respect humain dans la conduite de la vie. Les vices rapprochèrent les âges, comme ils avaient confondu toutes les conditions. La jeunesse fut introduite dans les cercles. Après l'éducation de la famille, qui était souvent nulle, et celle des colléges, qui était rarement profitable, les jeunes gens venaient, dans la dissipation, en recevoir une troisième, qui contrariait toujours les deux autres. Il n'y eut plus de considération pour la vieillesse; il n'y en eut plus pour l'âge mûr. Les jeunes gens donnèrent le ton, et cela devait être, lorsqu'on n'aima plus que le luxe et les plaisirs.

L'esprit de société, porté à l'excès, et inspiré, en quelque

sorte, dès l'enfance, détruisit presque toutes les vertus domestiques : car plus les liens s'étendent, plus ils se relâchent. Les vertus civiles ne purent survivre aux vertus domestiques. Une jeunesse inconsidérée, qui, dès le début de la vie, était imprudemment jetée au milieu de toutes les joies du monde, pouvait-elle ne pas y contracter des habitudes incompatibles avec les devoirs austères des professions auxquelles elle était un jour destinée? Le moindre mal de la dissipation du premier âge était un dégoût éternel *pour toutes les occupations sérieuses*, *pour tout ce qui supposait un effort.* C'est à cette cause qu'il faut attribuer la corruption des magistrats, qui conservèrent plus long-temps que les autres les traces des mœurs et des vertus antiques. Ils avaient été long-temps préservés de la contagion générale par le dédain que leur témoignait la haute noblesse, par les salutaires barrières qui les séparaient de certaines faveurs de la cour, par la retraite à laquelle de longues études et de grandes fonctions semblaient les condamner, par le besoin qu'ils avaient de se rendre populaires et respectables, enfin, par cette passion qui attache si fortement les particuliers au corps dont ils sont membres, quand, par la force des choses, ces particuliers, réduits à un état équivoque aux yeux de l'opinion, sont obligés, pour faire oublier leur médiocrité personnelle, de travailler constamment à la puissance et à la gloire du corps lui-même. Mais la magistrature fut emportée par le torrent, comme les autres ordres, lorsque les anciens magistrats ne purent plus être remplacés que par des jeunes gens, que rien n'avait préparés à l'exercice des vertus et des fonctions de leur ministère.

Le désordre qui se manifesta plus tard dans la magistrature minait depuis long-temps toutes les professions et tous les ordres. La noblesse, qui n'avait plus que des titres sans pouvoir, ne voulait point, à ce premier inconvénient, joindre celui d'avoir des titres sans richesse. Elle voulut être commerçante, tandis que les commerçants aspiraient à être nobles. Elle se ménageait des par-

ticipations secrètes dans les compagnies de finance ou de négoce; elle mettait un prix à tous les services qu'elle rendait à ses protégés; elle sollicitait ouvertement des emplois lucratifs, elle dédaignait ceux qui n'étaient qu'honorables. Les places militaires, occupées par des hommes qui souvent n'avaient rien, ne pouvaient plus soutenir la concurrence avec les emplois civils, qui étaient remplis par des gens de fortune. Ainsi le second ordre rétablit le clergé à la première place, et la première profession de l'état fut décréditée.

A son tour, l'ecclésiastique, qui comptait moins sur la religion, voulut imposer par l'appareil de son crédit et de son faste. Les évêques s'étaient divisés en évêques-administrateurs et en évêques-curés; et ceux-ci, qui se consacraient exclusivement au culte, ne comptaient pour rien. Les pasteurs du second ordre, qui ne pouvaient être amollis par l'opulence, étaient corrompus par leur pauvreté même. On vit de riches prélats mourir insolvables, et de pauvres curés laisser de riches successions. Personne n'était content de son sort. On voyait ses voisins avec jalousie, et ses supérieurs avec ambition. Chacun se hâtait de quitter son état, avant même que de pouvoir se soutenir dans un autre. Les laboureurs désertaient les campagnes pour venir s'engloutir dans les ateliers des villes. Toutes les professions, sans en excepter aucune, étaient généralement mal remplies, parce qu'elles n'étaient exercées qu'avec dégoût, peine, haine et envie. L'industrie était grande, mais l'inquiétude était plus grande encore; et les déplacements rapides et continuels des citoyens, qui aspiraient toujours à changer de condition, dans l'espoir d'améliorer leur existence, entretenaient une effrayante mobilité dans les idées et dans les mœurs.

Le gouvernement, qui prenait le résultat de ce mouvement universel pour des signes de prospérité, et qui croyait que ses ressources croissaient avec la corruption, laissait aller la corruption. On voyait que tous les travaux se faisaient pour de l'argent; qu'avec de nouveaux outils on

faisait de plus grandes choses avec moins de bras; que l'intérêt opérait autant et même plus de prodiges que n'en opérait autrefois l'obéissance ou la vertu. On voyait qu'avec des spectacles on amusait le peuple, et qu'avec des manufactures on pouvait l'occuper et le nourrir. *Une certaine méthode de faire la guerre, de prendre des villes et de donner des batailles, avait persuadé que toute la guerre consistait plus dans les machines et dans l'art que dans les qualités personnelles de ceux qui se battent.* Les idées anciennes de bravoure et d'héroïsme se perdirent; tous les sentiments d'estime et d'admiration pour les actions bonnes, grandes ou généreuses, furent affaiblis dans toutes les âmes. On parvint jusqu'à croire qu'on pouvait se passer de mœurs et de religion, et qu'avec le commerce, les sciences et les arts, on pouvait maintenir l'ordre, la puissance et le bonheur. L'erreur n'était pas de penser que les sciences, les arts et le commerce sont nécessaires; mais c'était une grande erreur d'imaginer que ces trois choses suffisent pour régir les hommes.

Malheureusement tout concourut à favoriser cette trop dangereuse erreur. Les passions violentes s'étaient adoucies. Beaucoup de préjugés avaient disparu. L'esprit de conquête avait fait place à l'esprit d'administration. Le machiavélisme régnait moins dans la politique des cabinets. L'empire de la raison se fortifiait. L'industrie ouvrait journellement de nouvelles routes à la prospérité. Les découvertes en tout genre se multipliaient. On entendait dire partout que les bornes des connaissances humaines avaient été infiniment reculées. Chacun se demandait, avec une sorte de complaisance : *Jusqu'où l'esprit humain peut-il donc aller? Qui peut prescrire des limites à la perfectibilité humaine?* Il faut convenir que le sentiment que nous avions de nos succès était raisonnable; mais nous avions besoin de le mieux diriger. L'état déplorable de nos mœurs et la mobilité de nos idées sont devenus une source féconde d'écarts et de méprises dans toute la suite de nos opérations, de nos recherches et de nos travaux.

Dans un siècle où l'imprimerie avait usé tous les bons livres, où la multitude des livres avait usé toutes les vérités, où le luxe avait usé toutes les jouissances; dans un siècle où l'esprit de société avait étouffé l'esprit de famille, où l'esprit de commerce et de finance était devenu l'esprit général, où les richesses avaient le pas sur les honneurs et les plaisirs sur les devoirs; dans un siècle où les citoyens étaient toujours occupés de leur fortune, et jamais de leur patrie, et où le gouvernement lui-même était beaucoup plus jaloux d'augmenter le nombre des contribuables que de former de vrais citoyens; dans un siècle enfin où les vices circulaient avec les idées; où les moyens trop faciles d'acquérir et de dépenser, joints à l'impatience de jouir, produisaient des révolutions subites et continues dans les familles, dans les professions, et où conséquemment les hommes ne pouvaient plus, à proprement parler, être liés, par des principes ou par des habitudes, à rien de ce qui existait; dans un tel siècle, dis-je, était-il possible de ne pas prévoir que les vices dépraveraient les maximes, que l'audace des écrits et des systèmes naîtrait de l'audace des mœurs, et qu'une fausse philosophie, semblable à la foudre, qui frappe le lieu même qu'elle éclaire, finirait, sous prétexte d'amélioration, par dévorer les choses et les hommes?

Soyons justes : ce ne sont pas les philosophes qui ont corrompu le siècle, c'est la corruption du siècle qui a influé sur les philosophes. Les mauvaises mœurs ont précédé les fausses doctrines. Ce n'est point l'incrédulité qui a amené le déréglement, c'est le déréglement qui a amené l'incrédulité. Avant que l'on nous apprît à ne pas croire, nous avions cessé de pratiquer. L'insouciance pour une autre vie était déjà le partage d'une foule d'hommes qui s'étaient jetés dans la mollesse de celle-ci, lorsque les philosophes ont prêché le matérialisme. Le mépris systématique de toutes les idées religieuses n'est venu que pour calmer ceux qui n'étaient plus fidèles à aucune religion. Le reproche mérité que l'on doit faire à la plupart des philosophes est

d'avoir été plus disposés à flatter qu'à combattre les vices de leur temps; et cela vient de ce que l'on est, en général, plus jaloux de plaire ou de dominer que d'instruire. En attaquant des institutions encore puissantes en apparence, mais minées par la corruption, la vanité se ménageait tous les avantages de la hardiesse sans en courir les dangers. On ne peut accuser les écrivains de n'avoir pas été prudents: car ils n'ont rien dit contre les dragonnades de Louis XIV, et n'ont commencé à prêcher la tolérance que dans un siècle d'indifférence et de tiédeur.

La même circonspection dont les novateurs avaient cru devoir user dans les affaires religieuses, ils la portèrent avec bien plus de soin dans les affaires politiques. Mais tout favorisa la hardiesse et l'influence des nouvelles doctrines. Les négociants n'étaient plus, comme autrefois, des individus obscurs et isolés : ils étaient répandus partout ; ils occupaient des cités entières. Les opérations de cette classe d'homme étant presque toujours liées à des questions de gouvernement et d'administration, ils avaient sans cesse les yeux ouverts sur les procédés de l'administration et du gouvernement. Le commerce est la *profession de gens égaux et libres*. Il est ennemi de toute gêne. Sa puissance étant fondée sur une espèce de richesse que l'on peut facilement faire circuler partout, et rendre, pour ainsi dire, invisible, les commerçants ont une grande idée de leur indépendance et de leur force; ils n'appartiennent à aucune patrie, ils appartiennent au monde. On a sans cesse besoin de les ménager, et rarement on peut les satisfaire. Il fallait donc à chaque instant traiter et transiger avec eux.

D'autre part, le système des fonds publics avait créé dans l'état un peuple d'hommes inquiets, dont la fortune particulière se trouvait, pour ainsi dire, confondue avec la fortune publique, et qui, par cela même, étaient les censeurs nés de toutes les opérations des ministres. Ces hommes, semés dans toutes les conditions, dans toutes les classes, étaient toujours prêts à recevoir l'alarme ou à

la donner. Ils étaient redoutables, parce que leur méfiance ébranlait toujours plus ou moins le crédit public, et que leurs plaintes et leurs cris, qui partaient de tous les points de l'empire, semblaient être la voix nationale elle-même.

Par la seule force des choses, le gouvernement se trouvait, à certains égards, sous la dépendance des simples particuliers.

L'esprit de censure, l'esprit frondeur, venant à se joindre à l'esprit de société, qui s'était si universellement accru, eut des effets incroyables. Les coteries mêlèrent les affaires aux voluptés. On voulut paraître instruit sans avoir le temps de l'être. On discuta tout, sans rien approfondir, et c'est du choc de ces conversations légères que l'on vit sortir ce qu'on a si mal à propos appelé *l'opinion publique*.

C'est alors que certains écrivains prirent leur essor, et qu'ils se mirent à tout fronder pour complaire à l'esprit frondeur. C'est alors qu'on attaqua toutes les institutions. On eut beau jeu, auprès des créanciers de l'état, de dire qu'il fallait faire de grandes réformes pour augmenter les contributions qui devaient garantir leurs créances; on prêcha tout ce qui pouvait flatter la vanité des hommes ou contenter leur intérêt. Après avoir sapé les vérités de la religion par des controverses métaphysiques, on ébranla tous les établissements religieux par des questions de finance ou d'économie politique. Il fallait remplacer les temples par des manufactures, et rendre à l'industrie tous ceux que la religion consacrait au culte.

Depuis la révocation de l'édit de Nantes, il y avait une partie nombreuse de la nation qui, privée de tout culte dans l'ordre de la religion, et exclue de tous les emplois dans l'ordre civil, semblait avoir été condamnée à ne plus pouvoir servir Dieu ni la patrie. Cette partie du peuple français, à qui le mariage même avait été interdit, joignit bientôt à l'athéisme religieux une sorte d'athéisme politique qui devint un vrai danger pour l'état. Il était impossible de pouvoir compter sur des hommes que l'on rendait

impies par nécessité, que l'on asservissait par la violence, et que l'on déclarait tout à la fois étrangers aux avantages de la cité et aux droits même de la nature. Aussi ces hommes devinrent de puissants auxiliaires quand il fallut murmurer et se plaindre. Ils se montrèrent toujours favorables à toutes les doctrines, à toutes les idées qui pouvaient les venger du passé et leur donner quelque espérance pour l'avenir. Je m'étonne que nos écrivains, en parlant de la révocation de l'édit de Nantes, n'aient présenté cet événement que dans ses rapports avec le préjudice qu'il porta à notre commerce, sans s'occuper des suites morales que le même événement a eues pour la société, et dont les résultats sont incalculables.

D'après la situation des esprits et des choses, quelques écrivains osèrent tout. Ils flattèrent toutes les haines, toutes les jalousies, toutes les ambitions; ils furent au-devant des désirs immodérés de leur siècle. Après avoir cherché à détruire la religion par la société, ils travaillèrent à détruire la société par la nature. Ils interrogèrent toutes les institutions établies, ils leur demandèrent compte de leurs motifs, ils les confrontèrent avec ce qu'on appela les *lois naturelles*, ils entreprirent de reconstruire le monde et de recommencer l'éducation du genre humain. Le gouvernement, que les deux longs et paisibles règnes de Louis XIV et de Louis XV avaient rendu inattentif sur sa sûreté intérieure, protégeait sourdement la licence de la presse, comme une branche nouvelle de commerce.

Ceux d'entre les auteurs qui ne gardaient plus de mesure étaient moins mauvais que leurs écrits; ils cherchaient un moyen facile de se procurer leur subsistance ou d'obtenir de la célébrité. Des hommes estimables se montrèrent, dans le même temps, pour arrêter la corruption de leurs contemporains : ainsi l'on vit Condillac et Mably combattre notre luxe et vouloir nous donner des mœurs. Ils appelaient un Solon ou un Lycurgue, pour venir régénérer l'Europe. On convenait avec eux de la nécessité d'un renversement général, sans convenir des moyens ni des ré-

sultats; et, contre leurs intentions, Mably et Condillac, même en combattant nos vices, donnèrent un nouvel essor à nos passions.

Peu d'hommes avaient et suivaient le plan bien déterminé de changer absolument toutes les institutions et toutes les idées reçues. Il en existait pourtant. Voltaire avait proposé à Frédéric II, roi de Prusse, de faire l'essai d'un peuple d'athées dans le duché de Clèves, et il s'offrait d'y devenir l'apôtre de l'irréligion et de l'impiété.

Parlerai-je de la manie qui se manifesta, aux mêmes époques, de tout réduire en dictionnaires? Elle eut pour objet de populariser certaines doctrines: elle fut fatale aux vrais savants; elle ne fut favorable qu'aux esprits superficiels. Le plus grand mal qu'ont pu faire les dictionnaires est dans l'habitude qu'ils ont fait contracter au gros des hommes de ne plus rien apprendre. Ils ont décrié l'érudition, en persuadant qu'on n'en avait plus besoin. En lisant un article de théologie ou de jurisprudence, on croyait être jurisconsulte ou théologien. On imaginait que toutes les idées qui n'avaient pas été conservées dans les nouveaux dépôts des connaissances humaines étaient surannées ou inutiles. Peu de gens avaient la volonté ou le courage de remonter aux sources. Chacun crut pouvoir parler avec suffisance des choses étrangères à son art, à sa profession et à ses études. Chacun devint même plus jaloux, pour ainsi dire, de cette espèce de mérite étranger que du sien propre. On n'a pas assez remarqué les terribles suites de cette manie présomptueuse, qui faisait que l'on était plus orgueilleux et plus confiant quand on s'occupait d'objets qu'on n'avait point appris, que quand on se renfermait dans le cercle de ses connaissances habituelles et ordinaires. On vit alors tout le monde aspirer à une sorte de philosophie universelle, qui ne fut que le contentement excessif de soi-même, et l'art de parler de tout sans rien savoir. Comme la masse des demi-connaissances augmentait, le vrai savoir n'eut plus aucune influence réelle. Les hommes médiocres furent élevés au rang des hommes su-

périeurs, et presque toujours aux dépens des hommes supérieurs. L'esprit de sagesse et de circonspection, qui caractérise les vrais savants et qui forme l'esprit général dans les siècles où l'on respecte la science, fut remplacé par cet esprit de saillie qui est essentiellement frondeur et borné, *parce qu'il ne considère jamais les choses avec une certaine étendue, et que, dans chaque occurrence, il se jette précipitamment d'un côté, en abandonnant tous les autres.* L'art de philosopher, rendu si facile, multiplia dans toutes les classes les novateurs et les sophistes, et le règne de la saine philosophie fut passé.

J'ai reconnu et je ne cesserai de reconnaître les grands biens que le véritable esprit philosophique a produits. Mais pourquoi ne le dirai-je pas? Si les siècles d'ignorance sont ordinairement le théâtre des abus, les siècles de lumières ne sont que trop souvent le théâtre des excès. Il en est peut-être des esprits comme des yeux : une certaine mesure et une certaine somme de lumière est nécessaire; mais pas davantage. Tout ce qui est au-delà ne cause qu'obscurité et confusion. D'ailleurs la philosophie est, par elle-même, une force extrêmement active, qui a toujours besoin d'être appliquée avec une certaine mesure. « Elle ressemble, dit Bayle (1), aux poudres corrosives, « qui, après avoir consumé les chairs malsaines d'une « plaie, rongeraient la chair vive, carieraient les os, et « perceraient jusqu'aux moelles. Elle réfute d'abord les « erreurs; mais si on ne l'arrête pas là, elle attaque la « vérité, et va si loin qu'elle ne sait plus où elle est, ni ne « trouve plus où s'asseoir. » On sent quels doivent être les effets de cette activité philosophique, lorsqu'elle se déploie chez des nations qui étaient corrompues avant que d'être éclairées. Alors le limon putride du vase ajoute à la fermentation de la liqueur, et l'effervescence devient terrible.

(1) Article Acosta.

C'est ce qui s'est vérifié dans nos temps modernes. L'action des mœurs sur les opinions, et la réaction des opinions sur les mœurs, ont été telles, qu'aucun établissement ne pouvait long-temps leur résister. Il n'eût peut-être fallu qu'un Bossuet ou un Fénelon dans le clergé pour retarder la marche de l'irréligion, comme on a dit que vraisemblablement les jésuites n'eussent pas été détruits, s'ils eussent encore pu s'honorer de compter des hommes comme Bourdaloue (1) dans leur société. Mais de tels hommes ne naissent plus ou du moins ne peuvent se former que très difficilement dans des siècles auxquels ils sont absolument étrangers. Par la pente des mœurs et de l'esprit général, les choses étaient parvenues au point que les ecclésiastiques étaient réduits à se faire supporter et à demander pour eux-mêmes la tolérance qu'on leur demandait autrefois. On ne parlait des coutumes et des maximes de nos pères qu'avec dédain : comment nos aïeux, qui n'avaient point fait, dans les sciences, les découvertes dont notre siècle s'honorait, auraient-ils pu connaître les vrais principes du bonheur? On argumentait d'une chose à l'autre. Notre vanité se complaisait dans tout ce que nous savions le mieux, et nous étions toujours prêts à conclure qu'on n'avait rien su avant nous. Toute découverte en physique produisait une sorte de commotion morale. Je n'oublierai jamais l'exaltation que donna à toutes les têtes la première expérience des aérostats, et les espérances extraordinaires que cette expérience fit subitement concevoir. On voyait déjà la guerre, la politique, l'ordre de communications sociales, le monde entier bouleversé par ce seul fait. Comme l'on vivait toujours dans l'attente vague d'un meilleur ordre de choses, toutes les fois qu'une idée nouvelle, sur quelque matière que ce fût, était jetée dans le public, elle était reçue avec avidité, jusqu'à ce qu'une autre nouveauté eût effacé l'impression de celle-là.

(1) D'Alembert, *Sur la destruction des jésuites.*

Chacun croyait voir réaliser à chaque instant les rêves de *l'Homme aux quarante écus*, de Voltaire; *l'Année merveilleuse*, de l'abbé Coyer, et *l'An deux mille quatre cent quarante*, de Mercier.

Dans ce mouvement rapide, les esprits étaient disposés à tous les changements possibles; ils les sollicitaient même violemment. D'autre part, chaque homme ayant dans chaque genre quelques notions superficielles imaginait pouvoir être juge dans chaque genre. Il devenait tous les jours plus difficile d'administrer les affaires publiques, et de gouverner des hommes qui se croyaient si savants. Un habitué de paroisse censurait amèrement l'instruction pastorale de son évêque. Les fantaisies de quelques esprits raisonneurs et abusés rivalisaient, dans les tribunaux, avec les lois elles-mêmes. Chaque cause qui fixait l'attention devait être jugée dans le temple de la justice comme on l'avait jugée dans les salons. Un ministre faisait-il une opération de finance, un traité de commerce, ce n'était qu'un routinier, s'il n'innovait pas. Il avait à ménager à la fois les intérêts les plus divers et les plus contradictoires. Quoi qu'il fît, il était toujours aux prises avec une partie du public. Des généralités, des abstractions, des pamphlets, des conversations légères, pouvaient écarter et écartaient souvent les plus profonds résultats. Si les économistes, avec des formules philosophiques, prêchaient les destructions et les réformes, d'autres hommes avec les mêmes formules prêchaient les abus. Car ce qu'on appelait alors la philosophie était un glaive à deux tranchants, qui coupait alternativement les branches vives et les branches mortes de l'arbre. Ce qui est à remarquer, c'est qu'au milieu de ces chocs de coteries, de cette effrayante mobilité dans les systèmes, on se glorifiait hautement d'être parvenu à *modérer la puissance par une force inconnue jusqu'à nos jours, par la force de l'opinion publique.*

Mais, je le demande à tout homme sensé, où était donc cette prétendue opinion publique dont nous étions si or-

gueilleux? Si je ne me trompe, l'opinion publique est le résultat des idées fixes qui gouvernent une cité, ou des habitudes qui régissent un peuple, et avec lesquelles le public confronte tout ce qui se trouve soumis à son examen et à son jugement. Conséquemment, il y a des maximes reçues et invariables qui dirigent les familles et l'état, les mœurs particulières et générales, les idées privées et communes. L'opinion publique se composant de coutumes, d'habitudes et de préjugés, elle est sans doute vicieuse lorsqu'elle ne repose que sur des coutumes barbares ou sur des préjugés vicieux, mais du moins elle existe. Il y avait une opinion publique en Russie lorsque Pierre-le-Grand faillit à y occasioner une révolte pour avoir ordonné à ses sujets de se raser. Il y a une opinion publique dans tous les pays où il y a quelque uniformité et quelque stabilité dans les opinions. Mais comment pouvait-on se glorifier d'avoir une opinion publique dans un état de société où, depuis un demi-siècle, on était sans cesse poussé en avant par la multitude des découvertes, et étourdi par l'opposition éternelle des systèmes et par la succession rapide des idées? Comment pouvait-on se glorifier d'avoir une opinion publique dans un état de choses où l'on était sans cesse obligé de tout sacrifier à l'idée du moment, et dans un pays où il y avait tant de coteries et point de public, tant d'ecclésiastiques et point de clergé, tant de magistats et point de magistrature, tant de nobles et point de noblesse, tant de gouvernants et point de gouvernement?

Ah! il n'est que trop vrai que, depuis long-temps, il n'y avait plus d'opinion publique; et c'est parce qu'il n'y en avait plus, que les hommes, manquant d'idées et d'affections communes auxquelles ils pussent se réunir, n'avaient plus aucune prise les uns sur les autres, aucun lien entre eux ni avec la société générale; c'est parce qu'il n'y avait plus d'opinion publique, que les mœurs avaient cessé de représenter les lois, et que les manières avaient cessé de représenter les mœurs; c'est parce qu'il n'y avait plus

d'opinion publique, que toute nouveauté était accueillie avec empressement, et qu'on ne demandait jamais d'un système s'il était bon, mais s'il était nouveau; s'il était vrai, mais s'il était hardi; c'est parce qu'il n'y avait plus d'opinion publique, que l'autorité, ne pouvant avoir aucun but fixe et aucun projet suivi, flottait sans guide au milieu d'une mer orageuse, tandis que l'activité des intérêts particuliers était sans frein et l'inquiétude générale sans mesure; c'est parce qu'il n'y avait plus d'opinion publique, que, personne ne pouvant plus être arrêté par le respect humain, chacun avait ses mœurs comme sa doctrine, et ne mettait pas plus de prix à l'estime de ses voisins qu'à leur censure; enfin c'est parce qu'il n'y avait plus d'opinion publique, que le vice se déployait sans pudeur, que les vertus n'étaient pas même remarquées, et que les prétentions l'emportaient presque toujours sur les talents.

Les seuls points sur lesquels on se réunissait étaient le désir immodéré des jouissances et des richesses, et cet esprit d'indépendance et d'égoïsme qui rend également incapable de commander et d'obéir; qui répugne à toute gêne domestique, civile, politique, religieuse; qui était né de la corruption, soutenue et organisée par une fausse philosophie, et qui a produit, à son tour, cette insociable sociabilité à laquelle nous sommes redevables de tant de désastres.

Les bons observateurs n'avaient pas attendu le dernier moment pour nous annoncer, avec une sorte d'effroi, les maux qui pouvaient résulter de tout ce mélange de mouvement et d'idées, de philosophie dans les têtes et de licence dans les mœurs. Ecoutons l'abbé Dubos (1): « Je ne veux point entrer, dit-il, dans des détails odieux « pour les états et pour les particuliers; et je me conten- « terai de dire que l'esprit philosophique, qui rend les « hommes si raisonnables, et, pour ainsi dire, si consé- « quents, fera bientôt d'une grande partie de l'Europe

(1) *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture.*

« ce qu'en firent autrefois les Goths et les Vandales, sup-
« posé qu'il continue à faire les mêmes progrès qu'il a
« faits depuis soixante-dix ans. Je vois les arts néces-
« saires négligés, les préjugés les plus utiles à la con-
« servation de la société s'abolir, les raisonnements spé-
« culatifs préférés à la pratique. Nous nous conduisons
« sans égards pour l'expérience, le meilleur maître qu'ait
« le genre humain, et nous avons l'imprudence d'agir
« comme si nous étions la première génération qui eût su
« raisonner. Le soin de la postérité est pleinement né-
« gligé. Toutes les dépenses que nos ancêtres ont faites
« en bâtiments et en meubles seraient perdues pour nous,
« et nous ne trouverions plus dans les forêts du bois pour
« bâtir, ni même pour nous chauffer, s'ils avaient été
« raisonnables de la manière dont nous le sommes. » Ce passage de l'abbé Dubos n'est-il pas frappant, si on le confronte avec quelques uns des grands événements qui se sont passés de nos jours ?

Personne n'ignore que, dans quelque temps que ce soit, l'ordre social peut être troublé par la violence des passions. Les hommes ne sont jamais sans vices. Il n'est point de siècle qui n'ait eu ses maladies et ses crises. Mais le mal n'est pas sans remède tant qu'il reste quelque partie saine dans le corps politique, tant que l'on conserve quelqu'une des choses qui gouvernent partout les hommes, telles que la religion, les lois, certaines maximes de gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, et quelques idées reçues. Que l'on parcoure toutes les révolutions qui sont arrivées dans le monde, et l'on verra que les diverses factions, malgré l'opposition de leurs intérêts, conservaient des principes communs. Ici il s'agissait d'un changement de religion, mais non pas d'étouffer tout principe religieux; là on voulait réformer les abus qui s'étaient glissés dans les institutions, mais on ne regardait pas toutes les institutions comme des abus. Ailleurs, il était question de modérer ou de déplacer l'autorité, mais non de renverser l'état. On chan-

geait la distribution de l'édifice, mais on n'en brûlait pas les matériaux ; on se proposait de mieux ordonner le tout, mais on n'avait pas la folle prétention de créer tout de rien. Il arrivait de là que la société pouvait être agitée sans être détruite, et qu'une nation, après une secousse politique, se montrait avec plus d'énergie, avec plus d'éclat, parce qu'à la maturité d'un ancien peuple elle joignait toute la vigueur d'un peuple nouveau.

Mais de nos jours, si le luxe, et les vices qui naissent du luxe, avaient corrompu les mœurs, une fausse philosophie avait corrompu la morale même. Les institutions subsistaient, mais l'esprit qui les animait s'en était enfui. Si rien n'était encore attaqué par la violence, tout l'était par le raisonnement. Ce qui était *maxime*, on l'appelait *rigueur*. Ce qui était *règle*, on l'appelait *tyrannie*. Chacun dans son état ou dans sa profession détestait des travaux ou des devoirs qu'il croyait au-dessous de ses droits. Ce qu'on était obligé de faire comme citoyen se trouvait en éternelle contradiction avec ce que l'on pensait comme homme. Il y avait un langage convenu pour les affaires, et un autre langage pour la raison. Le magistrat venait censurer dans sa coterie les lois d'après lesquelles il jugeait sur son tribunal. Le militaire rougissait de son costume, comme il eût pu rougir d'une livrée. Le temps allait venir où la guerre ne serait plus un état, parce que la philosophie allait détruire toutes les guerres. Il était d'ailleurs indifférent de changer de maître par la perte d'une bataille, depuis que des conquérants plus philosophes nous laissaient nos spectacles et nos jouissances. Quand les opérations du gouvernement ne s'accordaient pas avec les propos des coteries, on était réputé infâme si l'on demeurait fidèle. L'homme de cour lui-même prenait un masque pour Versailles, qu'il quittait en rentrant dans Paris. Aux yeux des novateurs toutes les institutions avaient le tort de n'avoir pas été conçues et établies par eux. On ne reconnaissait, pour ainsi dire, la puissance publique que par provision. Comment le gouvernement aurait-il pu conserver quelque influence parmi

des hommes qui se croyaient tous en état et en droit de gouverner ? Personne n'étant plus attaché à rien de ce qui existait, et tous étant avides de nouveautés et de jouissances, un bruit sourd semblait appeler la destruction entière de l'ordre établi. Dans une pareille situation, il était évident qu'à la première crise les membres du corps politiques tomberaient tous épars.

Il ne faut donc pas demander pourquoi dans les siècles qui nous ont précédés il y a eu tant de troubles, et tant de guerres civiles sans révolution, tandis que de nos jours la plus grande des révolutions a éclaté sans guerres civiles. C'est que, dans les siècles qui nous ont précédés, on ne pouvait attaquer les lois sans rencontrer la plus forte résistance dans les préjugés, dans les opinions et dans les mœurs; au lieu que, de nos jours, les mœurs, les préjugés, les opinions, avaient changé avant les lois.

Je ne dis point que l'ancien régime de la France n'eût pu subsister encore long-temps, sans les circonstances accidentelles qui en ont précipité la ruine. Je ne dis même pas qu'il eût été impossible de prévenir la catastrophe, si les gouvernants avaient mieux connu les dangers et les ressources, s'ils avaient su corriger et diriger l'esprit général de leur siècle, s'ils n'avaient pas négligé toutes les institutions qui tenaient aux mœurs, pour ne s'occuper que de celles qui pouvaient accroître les finances, et s'ils avaient eu des principes suivis d'amélioration et de prospérité, au lieu d'administrer, pour ainsi dire, par sauts et par bonds, de se livrer à tout vent de doctrine, et de faire, par intervalle et sans suite, des réformes qui dès lors devenaient presque plus dangereuses que les abus. Mais je dis qu'il est bien difficile que le gouvernement soit plus sage que la nation, et que, dans un certain état de choses, il ne soit pas emporté par le même tourbillon qui emporte la nation elle-même.

En réfléchissant sur nos mœurs et sur notre philosophisme, on peut encore rendre raison des caractères singuliers qui distinguent notre révolution de toutes les au-

tres. La cour était aussi jalouse d'un changement que les sujets. Il eût été difficile de savoir qui conspirait et qui l'on voulait tromper, tant tout le monde paraissait d'accord. Un malaise inexplicable, au milieu des richesses et des plaisirs, une sorte d'inquiétude générale, bien plutôt produite par l'insatiabilité de nos désirs que par l'amertume de nos privations, agitait toutes les âmes. La cour, qui avait à soutenir le poids de toutes les charges et à combler le vide du trésor public, convoitait les richesses du peuple. Les premiers ordres, qui aspiraient à reprendre une partie de leur ancien pouvoir, calculaient sur les besoins, sur les fautes et sur la faiblesse de la cour. Le tiers-état, qui avait de l'éducation et de la fortune, supportait impatiemment les distinctions et les priviléges des premiers ordres. La nation en général soupirait après un plan d'administration plus conforme aux progrès de nos lumières et à l'ordre présent de toutes choses. Il n'y avait point de complot déterminé, il n'y avait point de conspiration particulière, mais une fermentation vague et universelle. Quand le signal eut été donné par deux assemblées de notables, et ensuite par la convocation des états-généraux, toutes les prétentions se manifestèrent à la fois. On vit éclater une sorte de guerre de tous contre tous; les divers partis se rangèrent, non sous des chefs, mais sous des principes : il n'y eut point de chef, parce que l'esprit égoïste et raisonneur n'en supporte point, et fait que, chacun voulant détourner toute l'influence à son profit, on n'en accorde à personne. C'est peut-être là une des plus grandes causes de tous nos maux. Quand il y a un chef, l'ambition de tous est dirigée et limitée par celle d'un seul. Quand il n'y en a point, l'ambition obscure d'un ou de plusieurs meneurs, qui n'ont d'abord aucun titre à la confiance, est presque toujours forcée, pour obtenir du crédit, de laisser aller l'ambition de tous. Un chef connaît les ménagements; s'il a la conscience de ses forces, il a celle de ses dangers. Il agit par conseils, il n'ose pas tout. Il a un but fixe. Ses entreprises sont uniquement mesurées

sur son intérêt, et ses démarches sont réglées par la prudence. Mais lorsque ce sont moins des hommes que des principes qui sont en avant, on agit, pour ainsi dire, en masse, on devient peuple. Il n'y a plus, à proprement parler, de responsabilité pour personne. La sagesse n'est point écoutée quand elle propose ou quand elle discute, parce que c'est toujours la fougue ou la passion qui décide. Les gens sensés prévoient le mal, parce qu'ils ont des lumières ; le commun des hommes n'en a point. Quelques personnes en petit nombre, bien intentionnées et vertueuses, résistent pendant quelque temps; mais, fatiguées de résister toujours et sans succès, elles se taisent enfin, ou finissent par céder à l'impunité, à la violence et à la crainte. On a dit que rien n'est quelquefois moins sage qu'une assemblée de sages. Que faudra-t-il donc penser d'une multitude de forcenés et de furieux qui croient être arrivés au moment de réaliser leurs vaines spéculations, et qui imaginent, en profitant des vices de la multitude, pouvoir faire sortir le bien du sein de la corruption même?

Quel étrange spectacle que celui qu'offrit la France, lorsque, couverte de clubs sur son immense surface, elle fut subitement et tout entière transformée en un vaste corps délibérant! Quel champ ouvert aux jalousies, aux rivalités, aux vengeances, aux haines, à la vanité, à la fureur de se distinguer des autres, au désir plus désordonné encore de ne pas ressembler à soi-même, en un mot à toutes les passions des petites âmes, et à celles des hommes pervers! Que peut-on se promettre en remuant ainsi la lie des nations et le fond des états? Nous fussions-nous jamais permis une telle imprudence, si nous avions été moins fiers de nos lumières, si nous n'avions pas cru la masse des hommes plus éclairée encore que corrompue, ou si nous n'avions pas pensé que des adages métaphysiques pouvaient suppléer à la force des lois?

On avait prétendu régler l'empire : on le désorganisa. Comment eût-on pu suivre et exécuter un plan lorsque, dans toutes les parties de la domination française, cha-

cun se croyait en droit d'en proposer un ou de rejeter celui qui était proposé ? Que devenait la puissance publique dans un pays où, tout le monde étant appelé à délibérer, personne ne pouvait avoir ni le temps ni la volonté d'obéir? Les hautes classes de la société commençaient à craindre : il n'en était plus temps. Aux cris bruyants d'une multitude effrénée ou à la voix d'un orateur absurde, les établissements religieux et politiques qui n'avaient plus de racines dans l'opinion s'écroulaient de toutes parts. L'attaque devenait de jour en jour plus aisée, et la défense plus difficile. Les sophistes eux-mêmes s'aperçurent, mais trop tard, que tout est perdu quand on ne respecte plus rien, et que les esprits frondeurs préparent l'anarchie, comme les braconniers préparent et produisent le brigandage. C'est ici que l'on va voir comment la licence des mœurs, encouragée par de fausses idées de philosophie, nous a conduits aux derniers excès.

Nous vivions dans des circonstances où toutes les coutumes étaient dénoncées comme des abus; où les destructions étaient proposées comme des réformes, les systèmes les plus insensés comme des améliorations; et où les plus petits esprits pouvaient se mettre à la tête des plus grandes entreprises, puisque de petites formules oratoires suffisaient pour motiver et consommer les plus grands changements. Déjà le clergé et la noblesse n'étaient plus. Tous les corps intermédiaires étaient détruits. Le trône chancelait, et le monarque, dépouillé de l'appareil de son ancienne puissance, errait laborieusement au milieu du vide immense qui s'était formé autour de lui. Tout à coup une horde sauvage de factieux sembla naître des débris de toutes les institutions renversées. On vit subitement sortir, comme de dessous terre, une horrible phalange de démagogues fougueux qui menaçaient de tout incendier. Depuis les premiers instants de la révolution, la violence des assaillants avait toujours décidé de la victoire entre les partis. Les premières classes de la société, qui avaient montré tant de mouvement, mais qui avaient peu de res-

sort, parce qu'elles étaient corrompues par leurs jouissances jusqu'à la lâcheté, n'opposèrent que la résistance des corps mous. Elles voulurent revenir à l'esprit de conservation, après avoir elles-mêmes déployé trop imprudemment l'esprit de conquête. Leurs efforts timides et incertains ne purent arrêter le débordement; et les nouveaux révolutionnaires, plus grossiers sans être moins corrompus dans leurs penchants, mais moins distraits par les amusements de la société, et moins amollis par les commodités de la vie, portèrent dans la dévastation et dans le crime l'énergie qui manquait au reste des citoyens.

Les redoutables désorganisateurs dont je parle eurent de nombreux et terribles auxiliaires: car, dans les sociétés vieillies, il existe partout une classe d'hommes avilis, perdus d'honneur et de réputation; les uns ruinés par des voies honteuses, les autres flétris par des jugements; ceux-là signalés par leurs débauches et par leur bassesse, ceux-ci par leur ignorance et leurs crimes; tous voués au mépris et à l'infamie (1). Ces hommes sont comme le rebut des cités; ils détestent le passé, ils ne peuvent souffrir le présent, ils ne soupirent qu'après un avenir orageux; on les voit se rallier toutes les fois qu'ils peuvent se promettre la possibilité d'un bouleversement. La liberté n'est pour eux que le plaisir de vivre de séditions et de discordes; ils trouvent de nombreuses légions dans tous ceux qui n'ont rien et qui ne travaillent pas, qui sont sans fortune et sans espérance légitime, qui portent envie aux bons citoyens, et qui sont toujours prêts à se déclarer pour les méchants (2). Cette masse sert successivement toutes les factions, sans jamais appartenir à aucune; elle

(1) « Primùm omnium qui ubique probro atque petulantiâ maximè præstabant; item alii per dedecora, patrimoniis amissis; postremò omnes quos flagitium aut facinus expulerat. Hi Romam, sicut in sentinam, confluxerant. » SALUSTE, *Conjur. de Catil.*

(2) « Nam in civitate quibus opes nullæ sunt bonis invident, malos extollunt, vetera odêre, nova exoptant, odio suarum rerum, mutari omnia student, turbâ atque seditionibus sine curâ utuntur, quoniam egestas habetur sine damno. » SALUSTE, *ibid.*

n'est pour aucune forme de gouvernement, mais contre l'ordre social; elle se recrute sans cesse dans les grandes villes où se réfugient ordinairement ces êtres dégradés et pervers qui trafiquent de leurs propres vices et de ceux des autres, qui fuient les sociétés réduites, et qui ont besoin de se cacher et de s'engloutir dans l'immense population de la capitale ou des cités principales de l'empire.

Lorsque parmi nous les événements furent assez malheureux pour donner à de tels hommes l'espoir de l'ascendant, on vit quelques personnages sans talents, sans vues et jusque là ignorés ou méprisés, travailler à égarer la multitude en la flattant par toutes les fausses doctrines que les sophistes avaient depuis long-temps éparpillées dans le public, et qui, dès le début de la révolution, avaient été consignées dans une déclaration solennelle connue sous le nom de *déclaration des droits*. On vit de petits brouillons, sans autre mérite que celui de propager quelques idées bien exagérées de liberté et d'égalité, usurper un grand pouvoir; ils préparaient leur despotisme en prêchant l'insubordination et la révolte; ils enivraient le peuple de sa souveraineté, pour l'exercer eux-mêmes un jour tout entière au nom du peuple.

L'ancien régime avait disparu, et le nouveau fut usé avant que d'être établi : car le peuple, que l'on ne cessait d'entretenir de sa grandeur et de ses prétendus droits, n'aperçut, après avoir confié l'autorité par des élections tumultueuses, que des égaux, ou même des mandataires subordonnés, dans les personnes qu'il avait choisies pour remplir les places et pour lui commander : en conséquence, perpétuellement réunis en clubs ou en sociétés populaires, ceux qui se disaient les citoyens surveillaient avec inquiétude toutes les autorités récemment constituées. Ils firent plus; ils voulurent délibérer pour les assemblées nationales, exécuter pour les magistrats, et dépouiller tous les tribunaux. Chaque cité de l'empire s'appelait la *nation française*, et elle se conduisait avec la fierté et avec l'indépendance qui eussent pu convenir à la nation elle-même. Bientôt la plus petite section d'une cité ma-

nifesta les mêmes prétentions, et insensiblement les choses en vinrent au point que les paroles d'un simple individu sans caractère devinrent équivalentes aux ordres du souverain.

Il arriva alors ce qu'un ancien historien observe sur les désordres qui affligèrent le royaume de Syracuse. « Les « philosophes, dit-il, semblaient conspirer par leurs écrits « contre l'autel et le trône, sans prévoir que les passions « qu'ils réveillaient par leurs fausses maximes conspire- « raient un jour bien cruellement contre la philosophie « elle-même, » c'est-à-dire contre tout principe de mœurs, d'ordre et de raison.

Dans nos temps, la même imprévoyance avait ouvert la source des mêmes malheurs. Ces malheurs furent à leur comble, lorsque le peuple, d'abord flatté, corrompu, et puis asservi par ses propres corrupteurs, ne fut plus représenté que par les dernières classes de la société, c'est-à-dire par celles qui vivent constamment aux dépens de toutes les autres. Cela se vérifia lorsque ceux qui avaient peu se furent fait justice de ceux qui avaient beaucoup et furent enviés à leur tour par ceux qui n'avaient absolument rien. Nous vîmes se réaliser au milieu de nous ce qui s'était dit dans le *Banquet de Xénophon*, où l'on trouve une peinture si neuve d'un peuple qui abuse des principes de l'égalité. Dans ce banquet chaque convive donne la raison pourquoi il est content de lui. « Je suis content de « moi, dit Charnides, à cause de ma pauvreté : quand « j'étais riche, j'étais obligé de faire ma cour aux calom- « niateurs, sachant bien que j'étais plus en état de rece- « voir du mal d'eux que de leur en faire; la république « me demandait toujours quelque nouvelle somme; je ne « pouvais m'absenter. Depuis que je suis pauvre, j'ai ac- « quis de l'autorité. Personne ne me menace, je menace « les autres. Je puis m'en aller ou rester. Déjà les riches « se lèvent de leur place et me cèdent le pas. Je suis un « roi; j'étais esclave. Je payais un tribut à la république; « aujourd'hui elle me nourrit. Je ne crains plus de perdre; « j'espère d'acquérir. »

Quel moment pour la France, lorsque, par des secousses

répétées et par d'horribles catastrophes, elle fut arrivée à ce point honteux de dégradation! Une anarchie raisonnée, qui avait son principe dans les fausses idées de liberté et de souveraineté nationale, et une tyrannie anarchique, qui fut établie sous l'effroyable titre de *gouvernement révolutionnaire*, remplacèrent à la fois l'ancien et le nouveau régime. Alors la licence et la servitude furent extrêmes; il s'éleva de petits despotes qui menacèrent les individus par leurs volontés particulières, et qui ravagèrent l'état par leurs volontés générales. Le peuple, à la fois esclave et tyran, avait des courtisans et des maîtres. Il se distribuait les deniers publics. Comme il avait joint à sa paresse la gestion des affaires, il voulut joindre à sa pauvreté les amusements du luxe. On instituait des fêtes pour le distraire; on le payait pour aller délibérer dans les sections ou dans les clubs; on lui ouvrit des spectacles gratuits; toutes les fonctions lui furent livrées, et la puissance fut au pillage comme le trésor.

Dans cette période, la révolution française devint plus affreuse que n'aurait pu l'être une invasion de barbares. Car des barbares venus du dehors eussent été moins corrompus que ceux qui sortaient de notre propre sein. J'ajoute que les nations les moins civilisées sont invitées par leur intérêt à reconnaître un droit des gens dans la guerre, quoique ce droit ne soit pas toujours fondé sur les véritables maximes; les Iroquois même, qui mangeaient leurs prisonniers, en reconnaissaient un. Mais des hommes qui opprimaient leur patrie et qui exerçaient le plus dur brigandage contre leurs propres concitoyens; des hommes à qui la victoire ne pouvait être profitable que comme moyen de destruction, et qui avaient besoin de s'entourer de déserts et de ruines pour se rassurer les uns contre les autres; des hommes enfin qui, dans les rêves sombres et agités de leurs violents désirs, ne se promettaient aucune paix si la dévastation n'était complète (1), ne pou-

(1) « Quùm devastationem fecerint, pacem appellant. » TACITE.

vaient certainement respecter aucun des principes que des conquérants étrangers, quels qu'ils soient, respectent toujours. Aussi ces hommes mirent une sorte d'impétuosité à ôter au peuple français ce que le droit de conquête laisse ordinairement au peuple vaincu, c'est-à-dire la religion et le droit civil. Ils se hâtèrent de dissoudre tous les liens, de rompre toutes les habitudes, d'abolir tous les cultes. Ils craignirent que les personnes les plus corrompues ne le fussent pas encore assez; et, comme pour ajouter un nouveau degré de perversité à la corruption générale, ils donnèrent des formes légales à la débauche, ils firent disparaître la sainteté du mariage pour lui substituer un libertinage autorisé, ils détruisirent le gouvernement domestique. Plus d'autorité maritale : car il fallait favoriser le déréglement des femmes. Plus de puissance paternelle : les pères sont trop attachés aux anciens usages, les enfants se prêtent mieux aux idées nouvelles. L'ordre des successions ne fut pas corrigé, mais renversé, parce qu'il s'agissait moins de faire des règlements justes que d'en faire de favorables à ceux que l'on voulait intéresser aux nouvelles institutions. On parut redouter l'esprit de famille autant qu'on avait redouté l'esprit de corps. On sembla ne s'occuper que de l'horrible soin de faire constamment violer les mœurs par les lois, et les lois par elles-mêmes.

Au milieu de cette dissolution, de cette décomposition générale, qui ne laissait plus de frein aux passions, on vit éclater entre les scélérats eux-mêmes les dissensions les plus terribles; le pouvoir changea souvent de main sans se fixer dans aucune; les changements naquirent des changements, et les circonstances des circonstances. Il y eut *action* et *réaction* de tous les partis les uns sur les autres. Les institutions succédèrent aux institutions; l'esprit révolutionnaire fut l'âme de toutes. J'appelle *esprit révolutionnaire* le désir exalté de sacrifier violemment tous les droits à un but politique, et de ne plus reconnaître d'autre considération que celle d'un mystérieux et

variable intérêt d'état. Dans cet épouvantable désordre, quelle sûreté pouvait-il y avoir pour les citoyens qui se trouvaient exposés tout à la fois et aux désastres de la révolution générale, et aux dangers sans cesse renaissants de chaque révolution particulière?

Jetons les yeux sur l'effrayant tableau des excès et des maux qui nous ont accablés sous l'infâme règne du terrorisme. Toutes les têtes et toutes les fortunes étaient menacées. Combien de scènes atroces qui ont fait frémir la nature et qui attestent le malheur des temps!

Il n'y avait ni mœurs ni morale; chaque nouvelle loi, chaque nouveau changement, était une tempête. Le plus forcené, le plus audacieux, passait pour le meilleur patriote (1). Les mots ne désignaient plus les choses. Autoriser le vol, le pillage, l'assasinat, était ce qu'on appelait *mettre la probité à l'ordre du jour*. La liberté n'était que licence, et l'égalité, destruction. Tous les désordres de la barbarie s'étaient joints à tous les vices de la civilisation. On avait avili et corrompu le langage, pour avilir et corrompre plus sûrement les mœurs, pour retracer l'épouvantable alliance de la plus affreuse anarchie avec la tyrannie la plus révoltante.

On poursuivait les talents, on redoutait la science, on bannissait les arts, on renversait les monuments, on exhumait les cadavres, on insultait aux cendres des grands hommes, on portait la désolation et la guerre jusque dans le silence et la solitude des tombeaux.

La fortune, l'éducation, les qualités aimables, les manières douces, un tour heureux de physionomie, les grâces du corps, la culture de l'esprit, tous les dons de la nature étaient autant de causes infaillibles de proscription. L'ignorance et la scélératesse dominaient partout. Les véritables crimes étaient impunis. La vertu seule était fu-

(1) « Tantò quis audaciâ promptus, tantò magis fidus, rebusque motis, potior habetur. » *Annales* de Tacite.

neste (1). Par un genre d'hypocrisie inconnu jusqu'à nos jours, des hommes qui n'étaient pas vicieux se croyaient obligés de le paraître.

Une nation des délateurs s'était répandue dans la société et l'infestait. Le frère se mettait en garde contre son frère, l'ami contre l'ami; on s'éloignait de ceux que l'on connaissait comme de ceux que l'on ne connaissait pas. On évitait les tête-à-tête, les conversations générales; tout, jusqu'aux êtres muets et inanimés, inspirait de la défiance. On jetait des regards inquiets sur les lambris et sur les murs; on craignait même d'être soi; on changeait de nom, on se déguisait sous des costumes grossiers et dégoûtants; chacun redoutait de se ressembler à lui-même.

Des bastilles, élevées dans tous les coins de la France, renfermaient des millions de citoyens entassés et amoncelés les uns sur les autres; des tribunaux de sang avaient été établis dans toutes les grandes cités, pour égorger arbitrairement et sans délai les citoyens qui déplaisaient, et auxquels une justice lente et liée par des formes n'eût pas imprimé assez de terreur. Dans les tribunaux, le dénonciateur le plus effronté était toujours une personne sacrée (2); un accusé n'était pas même traité comme un homme. On créait chaque jour de nouveaux mots, pour créer des délits nouveaux. Les calomnies les plus absurdes étaient proposées sans pudeur. Elles prospéraient, grâces à la crédulité, qui réalise tout ce qu'elle entend, et à la mauvaise foi, qui dénature tout ce qu'elle sait. Les reproches vagues de conspiration et de contre-révolution étaient le complément de toutes les accusations publiques et privées (3).

Toutes les formalités des jugements avaient cessé. Le

(1) « Deterrima quæque impunè ac multa honesta exitio fuêre. » TACITE, *Annales*.

(2) « Quis districtior accusator, velut sacrosanctus erat. » *Ibid.*

(3) « Addito majestatis crimine, quod tunc omnium complementum erat. » TACITE.

droit inviolable de la défense naturelle était méconnu. Le soupçon tenait lieu de preuve, la note ou la recommandation secrète d'un ennemi tenait lieu de soupçon. On recueillait les propos, on scrutait les pensées. On semait des piéges. On écartait toute instruction; on condamnait un accusé sans l'interroger, et souvent même sans le connaître. Combien de malheureux traînés à l'échafaud sur une simple ressemblance de nom, parce que leurs juges, qui n'étaient que des assassins à commission ou à brevet, ne se donnaient pas le temps de constater l'identité de la personne! Les registres des tribunaux révolutionnaires étaient des livres de mort toujours ouverts pour recevoir les indications relatives aux victimes que l'on se proposait d'immoler. Dans ces registres on laissait en blanc l'espace destiné au journal de chaque séance. Cet espace était toujours clôturé d'avance par une date quelconque et par la signature des assassins titrés. Mais on n'y rédigeait qu'après coup et à fantaisie les actes d'accusation et les jugements. Une foule de condamnations n'ont jamais été rédigées. Long-temps après l'exécution des condamnés, les pièces préparées pour leur condamnation, leur conviction, ou leur justification, ont encore été trouvées sous le cachet, et dans des dépôts étrangers au tribunal par-devant lequel ils avaient été traduits. Un prévenu était absous aujourd'hui, on le rejugeait quelques jours après pour le même fait, et on le faisait périr. Nous manquons d'expressions pour qualifier des atrocités dont aucune nation policée n'avait encore donné l'exemple.

Au milieu de ces atrocités inouïes, la sensibilité que l'homme doit à ses semblables était comprimée par des menaces. On ne laissait pas respirer les âmes librement. Les soupirs étaient punis comme des crimes. Plus la barbarie augmentait, plus la compassion et la pitié étaient interdites. Un père était accusé des pleurs qu'il avait versés sur la tombe de son fils. Une épouse fidèle était mise à mort pour s'être attendrie sur le sort d'un époux. On voulait étouffer la nature, et, s'il était possible,

changer tous les hommes et les rendre des monstres. Dans quel temps vivions-nous donc ? Jamais tyrannie, jamais faction n'étonna l'univers par plus d'horreurs !

Comme je n'ai point parlé de la révolution française pour en écrire l'histoire, il ne faut point me demander pourquoi je n'ai nommé aucun des personnages qui ont figuré dans les diverses circonstances que j'ai parcourues, pourquoi je ne suis point entré dans le détail des événements qui ont amené et suivi la chute du trône, et moins encore pourquoi, dans ce moment, je me tais sur les stupides fureurs et sur la tyrannie irrésolue et lâche du gouvernement directorial, qui remplaça le comité de salut public, et qui fit succéder la demi-terreur au terrorisme. Mon unique objet a été d'indiquer les causes morales qui, selon ma manière de voir, ont fixé les caractères généraux de notre révolution, sans m'enquérir des causes accidentelles et immédiates qui l'ont fait éclater, et dont j'abandonne la recherche aux historiens. Je crois mon objet rempli. On a vu que, dans le dix-huitième siècle, la nation la plus polie de l'Europe, celle qui se distinguait, entre toutes, par sa littérature, par ses progrès dans les arts, par sa philosophie, a subitement passé, dans le court espace de deux années, de la vie réglée, douce et sociale, des nations policées, au chaos, à la férocité, à l'anarchie sanglante, qui ne désole pas toujours les nations même les plus sauvages. J'en conclus qu'il faut quelque chose de plus que la littérature, que les arts, que la philosophie, pour maintenir les hommes. On a vu que tous nos maux ont leur source principale et continue dans l'audace des mœurs, soutenue par les sophismes d'une fausse dialectique, et par les spéculations, pour ainsi dire aériennes, d'une philosophie délirante. J'en conclus que le faux esprit philosophique est plus près de la barbarie que l'on ne pense; et cette conséquence importe trop à notre instruction pour qu'on ne me permette pas de l'appuyer encore sur quelques nouvelles réflexions.

C'est moins par nos idées que par nos affections que

nous sommes sociables. Ce qui parle au cœur nous rapproche plus que ce qui parle à la raison ou à l'esprit. De là vient qu'il a existé des familles avant qu'il existât des gouvernements. Je ne sache pas qu'aucun instituteur de nation ait entrepris de rendre ses contemporains algébristes ou philosophes pour en faire plus sûrement des hommes. On a constamment observé que la philosophie ne peut pénétrer chez un peuple que lorsque déjà ce peuple est parvenu à un certain degré de civilisation.

A quoi reconnaît-on qu'un peuple se civilise et se polit? A la manière modérée et aimable avec laquelle les individus qui le composent vivent ensemble : car la civilisation se manifeste bien plus dans les rapports qui s'établissent d'homme à homme, que dans les rapports du citoyen à l'état. Les compagnons d'armes de Romulus eurent une patrie avant que d'avoir une cité. Dans toute société naissante, les rapports politiques précèdent les rapports civils. D'abord tout est droit public. Chacun s'est hâté de se refugier dans un intérêt commun pour mettre enfin un terme aux violences particulières auxquelles il se trouvait exposé. Cette sorte d'intérêt commun a toute l'énergie de l'intérêt personnel, dont il devient la garantie; mais, isolé de tout ce qui peut lier les hommes entre eux dans le commerce ordinaire de la vie, il ne se déploie jamais qu'avec la férocité des passions violentes. Les membres de l'association, vivant en fédérés plutôt qu'en compatriotes, sont plutôt rapprochés par quelques conventions générales que par leurs affections ou par le sentiment ; ils sont plutôt disposés, les uns envers les autres, à prendre les précautions que le droit des gens conseille, qu'à observer les égards que la confiance inspire; ils sont plutôt exempts de vices qu'ils ne pratiquent des vertus; ils ont des coutumes, ils n'ont point encore des mœurs.

Les mœurs ne naissent que lorsque le cœur s'étend avec les communications qui les développent ; lorsque les liens de la parenté, de l'amitié, du bon voisinage, commencent à multiplier les communications; lorsque les idées

religieuses prennent assez de force pour adoucir la violence de nos penchants naturels ; lorsque les intérêts se diversifient et s'entrelacent ; lorsque certaines circonstances font naître certaines idées d'honneur et de vertu; lorsque la hiérarchie sociale se forme, et qu'à chaque instant de nouveaux rapports produisent de nouveaux devoirs et de nouveaux droits. Alors, et dans le cours de toutes ces révolutions plus ou moins insensibles, les citoyens, moins occupés de leur perfection et de leur sûreté, le sont davantage de leur bonheur. Comme on est moins inquiet sur le bien commun, que l'on apprend à ne pas séparer du bien de chaque individu, on sent plus le besoin du droit privé que celui du droit public. Les lois particulières qui règlent les actions se multiplient; tout reçoit une nouvelle forme; des principes plus modérés circulent dans les familles et dans la société générale ; les passions sont mieux réglées, les volontés moins impétueuses. L'autorité admet des tempéraments, les citoyens reconnaissent des convenances. L'aspérité et la grossière simplicité des maximes de droit public, qui ont donné le premier être au corps politique, et qui ont été d'abord les seules règles connues, disparaissent, pour ainsi dire, sous l'influence salutaire des mœurs, des usages et des règlements civils, comme dans un grand arbre les rameaux nombreux et le riche feuillage dont il se couvre cachent les irrégularités du tronc, pour ne plus nous laisser apercevoir que des fleurs brillantes ou des fruits abondants. Insensiblement des hommes qui, dans l'origine, vaguaient comme des hordes armées, ou qui étaient confusément rassemblés en multitude, finissent par former une véritable société.

Avec le temps les mœurs se corrompent, les bonnes institutions s'affaiblissent ou sont négligées, les abus se glissent partout : il ne faut alors ni tout tolérer ni tout détruire. Sans doute il faut savoir se résigner aux changements nécessaires; et les changements sont nécessaires lorsque, par la force des circonstances, ce serait une innovation que de ne pas innover. Mais, comme l'homme

ne change point de nature en changeant de mœurs, il faut changer les formes, sans abandonner les principes qui naissent de la nature même de l'homme.

Le propre du faux esprit philosophique est de nous faire méconnaître les principes. On imagine que des institutions qui ont pu dégénérer n'ont jamais été utiles, et l'on refuse de voir dans leur décadence une de ces révolutions qui sont inévitables dans le cours des choses humaines. On regarde comme des fraudes politiques tous les établissements religieux ou profanes auxquels on ne croit plus. Tout ce qui ne convient plus à nos temps paraît bizarre. On juge toutes les lois sans aucun égard aux circonstances qui les ont déterminées. On regarde comme le pur ouvrage de la force tous les droits qui ne peuvent être motivés par les règles de la pure raison. On part du point où nous sommes, et on oublie ce qu'il a fallu pour nous rendre tels. On ne veut que des vérités et des maximes absolues, comme s'il y en avait de telles dans la politique et dans la législation. On remplace par de vaines spéculations les leçons de l'expérience. Comme l'on voit la société subsister sans secousse, comme l'on voit les hommes obéir aux lois sans résistance, on est convaincu qu'ils n'obéiraient pas moins s'ils étaient plus indépendants, et qu'ils n'en seraient que plus heureux. On ne veut pas se dire que la paix, et les autres avantages dont nous sommes les témoins, sont un bienfait des lois et des institutions mêmes que nous maudissons. On ne veut pas se dire que nous avons été façonnés par ces institutions et par ces lois qui, aujourd'hui décriées et affaiblies, se survivent à elles-mêmes dans les habitudes heureuses qu'elles nous ont fait contracter. La France a été bien désolée; mais que serait-elle devenue si, à notre propre insu, ces habitudes n'eussent pas servi de contre-poids aux passions?

Dans toute nation policée, dans celle même qui est parvenue au plus haut degré de civilisation, il existe toujours une grande masse d'hommes qui ne sont qu'à demi civilisés, et qui, par défaut d'éducation ou par une éducation né-

gligée, ne sont point au niveau de leurs contemporains pour les qualités sociales, et semblent n'appartenir à leur siècle que par leur corruption. Ces hommes ne sont pas exclusivement renfermés dans les classes inférieures : il en existe dans toutes les classes. De tels hommes ne deviennent pas meilleurs en devenant sophistes, ils ne sont que plus effrontés ; ils perdent le sentiment de leur insuffisance en devenant raisonneurs ; ils méprisent ce qu'ils avaient coutume de respecter. Ne s'attachant plus aux personnes ni aux choses, ils s'élancent d'autant plus facilement à un état prétendu de nature, c'est-à-dire à un ordre quelconque de société, qu'ils arrangent moins d'après leur raison, qui n'est pas cultivée, que d'après leurs désirs, qui ne sont plus contenus. Cette espèce de raisonneurs incommodes et dangereux se multiplie beaucoup, parce qu'il est plus aisé de rendre les hommes sophistes que de les éclairer. Or, comment une nation ne se dégraderait-elle pas par cette nouvelle race d'êtres dogmatiques, insociables et désorganisateurs, qui échappent au mépris, et qui, par leurs défauts mêmes, acquièrent un grand empire, lorsque le ton tranchant d'une ignorance présomptueuse l'emporte sur les modestes hésitations du savoir, et que la pétulance et la vanité des idées prévalent sur les affections douces et sur les qualités aimables ?

C'est un autre caractère du faux esprit philosophique de tout dissoudre pour vouloir tout analyser. J'ai dit ailleurs combien, dans la littérature et dans les sciences, l'abus de l'analyse nuit à la vérité et au bon goût ; je dis ici que le même abus nuit singulièrement aux mœurs, quand il se glisse dans les affaires de la société. Alors on cherche à tout réduire, à tout simplifier. Pourquoi des manières ? dit-on : il ne faut que des vertus. Pourquoi cet art si compliqué qu'on appelle la *politique* ? Le caractère du *bourru bienfaisant* n'est-il pas préférable à une vaine politesse sans bienfaisance ? Pourquoi des costumes, des usages, des formes ? Tout cela ne saurait être l'essentiel, et le fait souvent oublier. Avec ces sophismes, on se met au-dessus

de tout, et peu à peu on efface toutes les traces de la civilisation. Cependant n'est-il pas facile de voir que les manières et la politesse sont aux mœurs ce que les pratiques sont à la religion? Sans les manières, les hommes ne laisseraient voir que leurs défauts; sans la politesse, ils ne laisseraient voir que leurs vices. La politesse et les manières ne supposent pas toujours les vertus qu'elles représentent; mais du moins elles nous offrent les apparences de ces vertus. Or, les apparences sont toujours une barrière que les hommes mettent entre eux pour s'empêcher de se corrompre. Sans la politesse et sans les manières, les hommes se heurteraient sans cesse dans la société; les communications ne seraient que des chocs. La politesse et les manières effacent toutes les aspérités; elles rappellent continuellement aux hommes le besoin qu'ils ont de se respecter. Si elles ne changent pas les cœurs, elles modifient les actions; elles ne trompent pas, elles plaisent; elles font que, dans le cours de la vie, chacun demeure content des autres et de soi. S'il n'y a pas plus de bonnes actions, il y a moins de procédés fâcheux; les égards et les cérémonies, en circulant de proche en proche dans toutes les conditions, propagent toutes les formes qui sont capables d'inspirer de la douceur et de prévenir ou de réprimer les vices qui viennent d'un esprit dur. Dégager les hommes de ces formes sociales, c'est se priver des effets de la plupart des vertus humaines, c'est ramener brusquement la société à ce premier état de confusion et de barbarie où les individus se mêlent sans s'unir, et où, la violence des passions ne rencontrant aucune gêne extérieure, les vices se déploient dans toute leur difformité. Les mauvais citoyens agissent sans ménagement, sans pudeur et sans honte.

Ce que je dis de la politesse et des manières s'applique aux costumes et aux autres formes hiérarchiques qui graduent, aux yeux du public, les rangs, les places, et qui marquent ou annoncent les fonctions. Ces formes sont également des barrières qu'il est dangereux d'abattre. Il faut

que ceux qui exercent le pouvoir soient respectés par les autres, et qu'ils se respectent eux-mêmes; il faut que le citoyen soit averti, par quelque chose, de la présence du magistrat, et que le magistrat soit lui-même averti, par quelque cérémonie extérieure, de la sainteté de ses fonctions et de la majesté des lois. Les chefs des hordes sauvages ont des marques distinctives. Il faut en tout faire la part de la raison et celle des sens. Si, en cherchant à faire les esprits-forts, nous voulons nous placer au-dessus de l'humanité, nous sommes bientôt précipités au-dessous d'elle. On peut faire un peuple d'heureux, on ne fera jamais un peuple de sages.

Un troisième caractère du faux esprit philosophique est de tout généraliser. Cette manière est commode à la suffisance et à la paresse : elle abrége le travail ; elle dispense de toute occupation sérieuse. Nous avons vu, dans le cours de cet ouvrage, qu'elle est une source féconde d'erreurs dans toutes les branches de nos connaissances. Je la considère, dans ce moment, dans ses funestes rapports avec l'ordre social. La fureur de tout généraliser rend ennemi des règles particulières, des restrictions, des extensions, des tempéraments d'équité qui semblent faire un art de la raison même. Comme on s'habitue à ne rien distinguer, on finit par ne plus rien connaître. On veut que le climat, que le caractère national, que toutes les circonstances s'aplanissent sous l'empire de quelque idée générale, que tout fléchisse devant une abstraction. Le faux esprit philosophique se suffit à lui-même ; tout est vide autour de lui : de là, les sophistes, pour accréditer leurs idées, usent de la même violence qu'emploient les tyrans pour exécuter leurs volontés ; ils ne transigent jamais. Périsse le monde, disent-ils, plutôt qu'un principe ! Les individus ne sont rien à leurs yeux ; ils ne voient que l'espèce ; ils oublient que la civilisation résulte bien plus des choses qui atteignent les individus que des systèmes vagues qui n'embrassent que les masses. Ils oublient que ce n'est pas l'espèce qui sent, qui pense, qui souffre, qui jouit,

qui forme des désirs, qui contracte des habitudes; mais que toutes ces facultés ou propriétés n'appartiennent qu'aux individus, et que conséquemment il est peu raisonnable de négliger ou de sacrifier les individus au bien ou à l'intérêt métaphysique de l'espèce.

Cette cruelle manie de tout généraliser a été appelée *génie*. Il n'y a que les petits esprits, disait-on, qui s'appesantissent sur les détails. Pour voir les choses en homme d'état, pour les voir en grand, il faut toujours faire abstraction des détails, et ne considérer que l'ensemble. Un des moindres inconvénients de cette manière de raisonner est de bannir le bon sens de toutes les têtes préposées à l'administration des affaires, et de donner à un sot qui veut trancher du capable, en promulguant quelque maxime du jour, l'orgueil d'être un homme de génie. Cependant, si les mots conservent encore parmi nous quelque chose de leur véritable signification, nous n'aurons garde de confondre le faux esprit philosophique avec le génie, ou de le placer au-dessus du bon sens. Le bon sens respecte les vérités connues et justifiées par l'expérience. Le génie, devançant les lumières de son siècle, aperçoit des vérités que l'on ne connaissait point encore, sans abandonner celles que l'on connaît. Le faux esprit philosophique fait des spéculations idéales qui, loin d'ajouter aux connaissances acquises, n'ont que l'objet de nous y faire renoncer. Le bon sens conserve, le génie établit, le faux esprit philosophique renverse. Le bon sens demeure dans les limites de la tradition, le génie les recule, le faux esprit philosophique les déplace. Le caractère de nouveauté qui accompagne les ouvrages du génie n'est pas le caractère d'innovation qui accompagne ceux du faux esprit philosophique; car le faux esprit philsophique, poussé par son inquiétude naturelle, ne sait opérer que des changements, tandis que le génie fait de véritables découvertes. Il y a de l'étendue dans les opérations du génie, parce que le génie applique des principes féconds. L'étendue qui paraît se manifester dans les opérations du faux esprit phi-

losophique ne sort que de l'exagération des conséquences. Le génie produit ; le faux esprit philosophique dénature. Le génie, qui trouve dans ses observations et dans sa profondeur le germe de tant de rapports nouveaux, n'a pas besoin, pour se faire un nom, de répudier les anciennes vérités. Le faux esprit philosophique, dans son impuissance, est forcé, pour se faire remarquer, d'attaquer ces vérités comme des préjugés ou comme des erreurs, et de se consoler en disant que, pour notre malheureuse espèce, il y a plus d'erreurs à détruire que de vérités à établir. Le génie honore le bon sens ; le faux esprit philosophique le méprise. Le bon sens doit beaucoup à l'expérience, le génie doit beaucoup à la nature; le faux esprit philosophique doit tout à la vanité. Le bon sens administre, le génie améliore, le faux esprit philosophique bouleverse. Le bon sens inspire la confiance ; le génie excite l'admiration ; le faux esprit philosophique, qui menace tout, ne peut réveiller que la terreur. Enfin, le bon sens se distingue par sa modération, le génie par ses vues, et le faux esprit philosophique par ses écarts. Mais malheureusement le faux esprit philosophique, qui a tous les caractères et toute la turbulence de l'esprit de secte, a des moyens de se propager qui réussissent merveilleusement auprès des hommes médiocres, dont il est si facile d'égarer l'imagination et de flatter l'amour-propre. Avec quelques mots de ralliement qui peuvent suppléer à toute instruction et à toute science, les sophistes séduisent la bonne compagnie, qui n'aime point la méditation et le travail, et ils attirent à eux la multitude, que l'on gagne toujours quand on la flatte ou que l'on paraît s'occuper d'elle. Bientôt on n'écoute plus le bon sens, le génie est mal jugé, et le faux esprit philosophique triomphe.

Qu'en résulte-t-il? Avec un vocabulaire bien sec et bien aride, comme celui des économistes, avec quelques maximes qui nous sont présentées comme le sommaire de la science universelle, avec deux ou trois principes dont on force l'application, on veut tout régir. Les théories sim-

ples entraînent, parce qu'elles se montrent à nous séparées des abus que la pratique seule pourrait nous révéler. D'ailleurs, on est porté à présumer favorablement des moyens les plus simples, parce que la simplicité est un genre de perfection qui saisit quelquefois les grands esprits, et qui, plus que tout autre, est à la portée des petits. On oublie, comme j'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de le dire dans le cours de cet ouvrage, que l'homme n'est point un être simple, mais très compliqué; que les hommes sont régis par des habitudes plutôt que par des raisonnements, par des impressions plutôt que par des axiomes, et qu'il s'agit de leur donner, non une métaphysique, mais des mœurs. J'appelle *mœurs* tout ce qui tient au caractère d'un peuple et aux passions habituelles qui le font mouvoir. Or, les mœurs ne peuvent se former que lentement; elles ne sont pas établies, mais inspirées; elles n'ont point un principe unique, une multitude de causes concourent à les produire; elles ne tiennent point à une institution particulière, elles sont le résultat de toutes les institutions. C'est donc une bien grande imprudence que de vouloir trop simplifier les ressorts de la société, et de couper tous les fils qui, par leur nombre et par leur réunion, lient les mœurs aux lois et les lois aux mœurs. On précipite un état dans le despotisme ou dans l'anarchie, quand on détruit brusquement les institutions qui modéraient l'autorité et garantissaient l'obéissance. On compromet la civilisation d'un peuple, si, sous prétexte de lui donner une meilleure police, on ne laisse rien subsister de ce qui l'a civilisé; on le replonge dans la barbarie, en l'isolant de toutes les choses qui l'en ont fait sortir.

Ce ne sont pas des sophistes, mais des hommes de génie, des hommes à grand caractère et à vues profondes, qui ont fondé les sociétés, bâti les villes et institué les peuples. Les sophistes ne viennent jamais qu'à la suite de la corruption; ils en naissent; ils sont peu propres à la corriger. Sous leur triste influence, les esprits se dégradent autant que les cœurs. On vit de spéculations et de systè-

mes, on bâtit un empire idéal. Dès qu'on a rédigé une idée, on croit avoir fait un établissement. Mais comme les idées que l'on rédige n'ont aucune prise sur les hommes, elles ne peuvent prendre aucune racine sur le sol où on les sème. On est forcé de multiplier les lois, parce qu'on ne sait plus les faire; et, en multipliant les lois, on avilit la législation. En attendant, tout se perd; car le faux esprit philosophique est une lime sourde qui use tout. On sait que les sophistes furent une des grandes plaies qui affligèrent l'empire grec. Ce qui est bien remarquable, c'est que, sous leur règne, on n'a vu, dans aucun pays ni dans aucun temps, faire de grandes institutions, quoiqu'il soit encore plus aisé de faire de grandes choses que d'en faire de bonnes. De nos jours, au milieu des sciences et des arts, au sein de toutes les lumières, au milieu de tous les systèmes de philosophie, quelle est la loi, sortie des discussions de tant d'assemblées législatives, dans laquelle nous entrevoyons quelques uns de ces caractères qu'imprime ce génie fort et puissant qui préside aux établissements durables? Résumons-nous. Quand la corruption n'est que dans les mœurs, on peut y remédier par de sages lois; mais quand un faux esprit philosophique l'a naturalisée dans la morale et dans la législation, le mal est incurable, parce qu'il est dans le remède même. Alors une nation est sur le penchant de sa ruine; elle ne peut supporter ni la liberté ni la servitude; et on voit, par l'histoire, qu'en pareil cas, un peuple parvenu au plus haut degré de civilisation peut retomber dans la plus affreuse barbarie, s'il ne devient la proie d'un peuple conquérant et moins corrompu, ou si, après des crises violentes et intérieures, il n'est régénéré par un libérateur.

FIN.

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance
Celui qui rapporte un volume après la dernière date timbrée ci-dessous devra payer une amende de dix sous, plus cinq sous pour chaque jour de retard.

The Library
University of Ottawa
Date due
For failure to return a book on or before the last date stamped below there will be a fine of ten cents, and an extra charge of five cents for each additional day.

DEC 8 1971

JAN 19 1987

FEB 16 1987

UOAVR 06 2010